

# فَلَسْفِهُ الْعَصِيرُ الْوَسْطَى

تأليف

عبد الرحمن بدر

الطبعة الثالثة

١٩٧٩

الناشر

وكالة المطبوعات  
دار الفكيم  
المحويت  
بيروت - لبنان



فِلْسَفَةُ  
الْعَصْرِ الْمُبْتَدِئِ



# فَلَسْفِهٌ

# الْعَصِيرُ الْوَسْطَى

تألیف

بِرْ وَ مُنْجَنِي

الطبعة الثالثة

1979

الناشر

وَكَالَّةُ الْمَطَبُوعَاتِ  
الْكَوْيْتِ  
دَارُ الْقَلْمَنْ  
بَيْرُوت - لَبَانَ



مكتبة لسان العرب

[www.lisanarb.com](http://www.lisanarb.com)

lisanerb.com رابط بديل

## مؤلفات

الدكتور عبد الرحمن بدوى

### (أ) مذكرات

- |                                |                    |
|--------------------------------|--------------------|
| ٤ - الحور والنور               | ١ - الزمان الوجودى |
| ٥ - هل يمكن قيام أخلاق وجودية؟ | ٣ - هموم الشباب    |
| ٦ - نشيد الغريب                | ٣ - مرآة نفسى      |
- (ب) دراسات أوربية
- |                         |                                |
|-------------------------|--------------------------------|
| ١ - الموت والمعقرية     | ٢ - دراسات في الفلسفة الوجودية |
| ٣ - فلسفة المصور الوسطى |                                |

### خلاصة الفكر الأوروبي

- |                         |              |
|-------------------------|--------------|
| ٥ - أرسطو               | ١ - نيتشه    |
| ٦ - ربيع الفكر اليوناني | ٢ - أشپيجلر  |
| ٧ - خريف الفكر اليوناني | ٣ - شوبنهاور |
| ٤ - أفلاطون             |              |
- (ج) دراسات إسلامية

- |                                |                                  |
|--------------------------------|----------------------------------|
| ١ - التراث اليوناني في الحضارة | ٤ - الإنسانية والوجودية في الفكر |
| العربي                         |                                  |
| ٥ - أرسطو عند العرب            | ٢ - من تاريخ الإلحاد في الإسلام  |
| ٦ - المثل المقلية الأفلاطونية  | ٣ - شخصيات فلقة في الإسلام       |

- ٧ - منطق أرسطو (٣ أجزاء) ١٨ - ابن سينا : البرهان (من الشفا)  
٨ - شمسيدة المشق الإلهي ١٩ - الأفلاطونية المحدثة عند العرب  
٢٠ - أفلوطين عند العرب (رابعة العدوية)  
٩ - شحطات الصوفية (أبو يزيد البسطامي)  
٢١ - المبشر بن فاتك : مختار الحكم  
٢٢ - فلمازون : الخوارج والشيعة  
٢٣ - أرسطو طاليس : الخطابة  
١٠ - روح الحضارة العربية  
٢٤ - ابن رشد : تلخيص الخطابة  
١١ - الإنسان الكامل في الإسلام ٢٥ - مؤلفات الغزالى  
١٢ - الإشارات الإلهية للتوحيدى ٢٦ - أرسطو طاليس : الطبيعة وشرحه  
١٣ - مسکويه : الحكمة الخالدة  
٢٧ - رسائل ابن سعین  
٢٨ - السماء والعالم والأثار العلوية لأرسطو  
٢٩ - مؤلفات ابن خلدون  
٣٠ - حازم القرطاجي ونظريات أرسطو  
١٥ - الأصول اليونانية للنظريات في الشعر والبلاغة  
٣١ - مخطوطات أرسطوف في العربية  
١٦ - في النفس لأرسطو طاليس مع الآراء الطبيعية لفلوطر خس  
١٧ - ابن سينا : عيون الحكمة

(٤) ترجمات - الروائع المائة

- ١ - ايشندروف : من حياة حائز بأثر ٤ - بيرون : أسفار اتشيلد هارولد  
٢ - فوكيه : أندين ٥ - جيته : الأنساب المختارة  
٦ - ثربننس : دون كيخوته

## الفهرس

### صفحة

تصدير ... ... ... ... ... ... ...	ز - بد
مشكلة الفلسفة المسيحية ... ...	٥ - ١
خصائص الفلسفة المسيحية ...	٦ - ٥
فكرة الفلسفة المسيحية ...	١٤ - ٦
القدس أوغسطين	١٦ - ١٥
حياته - العقل والنقل - مشكلة المعرفة - مشكلة الألوهية - مشكلة العالم - مشكلة النفس - المشكلة الأخلاقية - المشكلة السياسية	
المصور الوسطى ... ... ... ...	٤٢ - ٤٠
الفلسفة المدرسية ... ...	٤٥ - ٤٣
يوحنا اسكوت اريخين ...	٦٠ - ٤٦
حياته - مشكلة القدر ، وحرية الإرادة - نظرية الوجود	
مشكلة الكليات في القرون الثلاثة الأولى من المصور الوسطى ...	٦٤ - ٦١
القدس أنسِلْم ... ... ...	٧٨ - ٦٥
العقل والإيمان - براهين وجود الله - صفات الله - مشكلة الكليات	
القرن الثاني عشر ... ... ...	٨٦ - ٧٩
أيلارد ...	٨٤ - ٧٩
مدرسة الشارتريين	٨٦ - ٨٤
القرن الثالث عشر ... ... ...	- ٨٧

— و —

صفحة	
تأثير أرسطو ، والنهضة الارستطالية الجديدة	٨٧ - ٩٢ ... ...
١ - المدرسة الأوغسطينية	٩٢ - ٩٣ ... ...
القديس بونافنتورا	٩٤ - ١٢٨ ... ...
منهج بونافنتورا - العقل والنقل - وجود الله - برهان وجود الله - صفات الله - فكرة « الكلمة » ، العلم الإلهي - الإرادة والقدرة - الخلق - أبطال اللامتناهى وقدم العالم	
٢ - التيار الارستطالى	١٢٨ - ١٣١ ... ...
القديس توما الأكويني	١٣١ - ١٦١ ... ...
العقل والنقل - براهين وجود الله - صفات الله - الخلق	
٣ - الرشدية لللاتينية	١٦١ - ١٦٥ ... ...
٤ - للنزعه العلميه	١٦٦ - ١٧٢ ... ...
روبير جروستيت - روجر بيكون	
دنس اسكوت	١٧٣ - ١٨٠ ... ...
القرن الرابع عشر	١٨١ - ١٩٠ ... ...
أوكام	١٨٢ - ١٩٠ ... ...
نظرة عامة إلى فلسفة العصور الوسطى	١٩٠ - ١٩٥ ... ...

## تصدير عام

كلمة « المصور الوسطى » : تثير عادة في أذهان الناس معانٍ مرذولة نحمد الله على أن البحث الحديث قد خلصنا منها . ومن هذه المعانٍ أن المقل الإنسانى كان مستعبداً لسلطة خارجة عنه فلا يملك حرية التفكير إلا في داخل النطاق الذى حدده المقل أعني الإيمان ، وأن الفلسفة تبعاً لهذا يجب أن تكون في خدمة اللاهوت ، وأن المعرفة ينبغي أن تستهدف هدفاً واحداً هو سبيل النجاة التي هي الغاية العليا لسلوك الإنسان كله ، فلا تطلب المعرفة لذاتها ولا يبحث في العلم لمعرفة أسرار الطبيعة وتمكين الإنسان من الإفادـة أكبر الإفادـة منها ، وإنما تطلب لتحقيق نجاة الروح الإنسانية . ونجاتـها ليست إلا في الإيمان ، حتى إن تياراً قوياً ظل يستبد بالعقل في المـصر الوسيط كـلهـ كانـ يـدعـوـ إلىـ الـاقـتصـارـ علىـ الإـيمـانـ كـماـ هوـ بلاـ تـعـقـلـ وـلاـ تـأـوـيلـ ، أوـ إـلـىـ تـعـقـمـ الإـيمـانـ بـالـجـاهـدـاتـ والـرـيـاضـيـاتـ الرـوـحـيـةـ وـالـقـائـمـ الـخـالـصـ فـحـالـ مـنـ الذـكـرـ مـسـتـقـرـةـ . يـيدـ أنـ تـيـارـ آخرـ ظـهـرـ مـذـ خـبـرـ هـذـهـ المـصـورـ دـعـاـ أـحـبـاهـ إـلـىـ تـعـقـلـ مـضـمـونـ الإـيمـانـ وـالـمـقـيـدةـ ، لأنـ الإـيمـانـ الـقـرـونـ بـالـتـعـقـلـ خـيـرـ مـنـ الإـيمـانـ السـازـجـ الـخـالـىـ مـنـ كـلـ تـعـقـلـ . واستمر التيار يقوى ، رغم العقبـاتـ الشـدـيدةـ الـتـيـ أـفـيمـتـ فـوـجهـهـ ، إـلـىـ أـنـ أـصـبحـ المـسـلـمـ بـهـ عـامـةـ أـنـ التـعـقـلـ ضـرـورـيـ نـرـوـرـةـ الإـيمـانـ نـفـسـهـ ، وـلـأـضـرـرـ عـلـىـ الإـيمـانـ مـنـ التـعـقـلـ ، بلـ بـالـمـكـسـ ، وإنـ كـانـ نـمـةـ تـحـدـيدـ لـمـيـدانـ كـلـيـمـاـ مـنـ حـيـثـ أنـ نـمـةـ أـمـورـاـ لـاـ يـلـيقـ بـالـعـقـلـ الـخـوـضـ فـيـاـ لـأـنـهـاـ مـنـ خـصـائـصـ الإـيمـانـ ، كـماـ أـنـ نـمـةـ أـخـرىـ لـاـ يـعـنىـ الإـيمـانـ أـنـ يـكـوـنـ الرـأـيـ فـيـهـ كـذـاـ أـوـ كـذـاـ . فـلـوـمـ الـنـطـقـ وـالـطـبـيـعـيـاتـ وـالـرـيـاضـيـاتـ لـاـ مـحـلـ لـمـهـجـ الـإـيمـانـ فـيـهـ ، كـماـ أـنـ الـمـجـزـاتـ وـالـمـقـائـدـ الـخـارـقـهـ بـعـزـلـ عـنـ سـلـطـانـ الـعـقـلـ . وـالـإـيمـانـ يـسـتـقـدـ مـيـادـهـ مـنـ اللهـ عـنـ طـرـيقـ

اللوحي ، أما العقل فيستمد مبادئه من الطبيعة والواقع الخارجي أو الذاتي . وإذا أدى البحث في الواحد إلى تناقض مع نتائج الآخر فلا بد من التوفيق إن أمكن ، وإلا فليترك كل شأنه بوصف ذلك من خصائصه . فليس ثمة تعارض أو تناقض حقيقي ، بل اختلاف في وجهة النظر . وليس في هذا قول بازدواج الحقيقة بل هو مجرد تمييز بين نظامين متعابدين .

ومن هذه المعانى المرذولة كذلك أن المقل قد شغل نفسه بأمور مجردة خيالية لتنفيذ الإنسان في حياته الواقعية ، بل تبعد به عنها بعدها ضاراً ، وأنه قد حل نفسه أعباء لا قبل له بها ولا جدوى من الاشتغال بها ، كالبحث في الكليات أو التصورات الكلية ، وفي وحدة العقل الإنساني عند الناس جميعاً أو فرداً نيته ، وفي الطبائع الخالصة بالأشياء ، وفي أمور الدين والآخرة والملائكة - وهي أمور كان الأولى تركها للإهارت وعدم انشغال العقل الفلسفى بها مما كان سبباً في غضى مروع من المناقشات الجوفاء والزائفة . وإذان ففلاسفة العصور الوسطى الوربية كانوا إنما يشغلون أنفسهم بالمعانى الخاوية والمواضيعات المجردة الزائفة .

فطوبى للعقل الحديث إذن ، ذلك الذى خلصنا من هذا كله وانصرف إلى الطبيعية والوجود يستكشف قوانينه وقواه ، ويستغل هذه الاكتشافات فى تسيير قوى الطبيعية لمنفعة الإنسان ولرفع مستوىه في كل ناحية ، وذلك عن طريق الصناعة الفنية للتي لما الفضل في إيجاد هذا التقدم الرائع المستمر الذى نعم بمبارأه اليوم وغداً

يُبَدِّلُ أَنَّ فِي اتِّهَامِ الْمُصْوَرِ الْوَسْطَىِ بِهَذَا كَلِمَةً شَيْئًا مِنَ الْمُبَالَفَةِ أَوْ بِالْأُخْرَىِ  
مِنْ قَصْوَرِ التَّقْدِيرِ . إِذَا الْفَلَسْفَةُ فِي أَيِّ عَصْرٍ ، وَإِنْ اسْتَهْدَفَتْ أَنْ تَكُونَ أَزْلِيَّةً ،  
فَإِنَّهَا مَعَ ذَلِكَ لَا تَسْتَطِعُ إِلَّا أَنْ تَنْأَىْ بِالرُّوحِ السَّائِدَةِ فِي الْعَصْرِ ، وَأَنْ تَسْقَمَ

بالتالي موضوعاتها الرئيسية من التيارات العامة المنتشرة فيه ، وأن تتحول في الإطار الذي يفرضه . وإنسان المصر الوسيط إنسان ساذج الإيمان ، مشغول بأمور الآخرة وحدها ، هدفه في الحياة طلب الخلاص من الحياة طمماً في نعيم الآخرة ، مفطور بحكم بداعيه — لأن شعوب أوربا كانت آنذاك بداعية أولية متوجهة في معظم أحواها — نقول إنه مفطور على اعتقاد الخوارق والمعجزات ورؤيه كل شيء منسوباً إلى القوى المستسرة التي لا يراها ولكنها تعمل عملها في كل شيء وهي العلل الحقيقة في نظره التي تتحقق وراء كل الحوادث . يضاف إلى هذا الجهل الفطري أن الثقافة كانت معروفة تقريراً ، لا يقوم على بعض هزيل منها إلا نفر قليل جداً من الرهبان المحدودي الأفق بحكم توجيههم ووظائفهم في الحياة ، وكانت أوربا قد انقطعت صلتها بها شيئاً — أو على نحو شبههائي — انقطعت صلتها بالتراث اليوناني . ولماذا فإن تطور الفكر في المصور الوسطى ظل مرتبطاً بقدر ما يكشف له من آثار الفكر اليوناني ، حتى إذا ما عرف منه جزءاً ضخماً عن طريق الترجمة من العربية في النصف الثاني عشر والنصف الأول من القرن الثالث عشر ثم عن طريق الترجمة عن اليونانية مباشرة في النصف الثاني من القرن الثالث عشر وما تلا ذلك من قرون بدأ دور العقل يظهر بجلاء ، وبدأ يعني بالبحث في الطبيعة وفي العلوم الدينية وبكاد أن يصرف معظم قواه للبحث فيها والاقتصار على قليل متضائل شيئاً فشيئاً من اللاهوت . حتى إن القرن الثالث عشر في أواخره وللقرن الرابع عشر بأكماله ليشهدان تطوراً هائلاً في اتجاه مصر الحديث ، يعطي الحق لمن يقولون إن « النهضة » المزعومة Renaissance لم تكن نهضة بل كانت تطوراً طبيعياً واستمراً لتيار قوي بدأ من أواخر القرن الثالث عشر . وإن فالعقل لم يتحرر لأول مرة في عصر النهضة ، بل تم تحرره تدريجياً منذ ذلك التاريخ حتى بلغ أوجه في القرن السابع عشر .

وهذا الاتجاه إلى إعادة تقويم المصور الوسطى وتقديرها على نحو عادل نزيره قد بدأ بعد الحرب العالمية الأولى؛ والباحثات المقوالية في هذا الميدان نزّيجه.

\*\*\*

ونود الآن أن نرسم الخطاوط العامة لتطور الفكر الفلسفى فى المصور الوسطى الأوروبية ، هذا التطور الذى يبدأ حقا من يوحنا الأرجييفي فى القرن الخامس الميلادى ، وينتهى فى القرن الرابع عشر عند وليم أوكام .

ومنحنى هذا التطور تسوده قوتان فعالتان : النزعة الأفلاطونية من جهة ، والنزعة الأرسطولية من جهة أخرى . وإلى الأولى ينتمى يوحنا الأرجييفي والقديس أنسelm وأبييلار ثم بونا فنتورا ودنس اسكوتوس وآكهرت ؛ وإلى الثانية ينتمى روسلان وألبرتس السكبير وتوما الأكويني والرشدية اللاذينية على أن كلتا النزعتين تشترك مع الأخرى فى الخصائص الأخرى العامة التى ذكرناها ، وإنما الخلاف فى طريقة تناول المسائل وفى جزيئات هذه المسائل .

فى مشكلة السكليات أى المعانى أو التصورات السكلية مثل إنسان ، يرى أصحاب النزعة الأفلاطونية الأفلاطونية أن السكليات موجوداً واقعياً أسمى من الوجود الذى للأفراد ، فالإنسان السكلى موجود واقعياً وهو أحق في الوجود من زيد وبكر وعرو ؛ بينما أصحاب النزعة الأرسطولية يرون أن الوجود الحق هو وجود الفردى ، أما السكلى فلا وجود واقعياً له ، بل هو مجرد اسم أو صوت . ولماذا سمى الأولون باسم « الواقعين » والأخرون باسم « الاسميين » والمشكلة قد تبدو لأولاً وهلة بسيطة ، ولكن نتائجها فيما بعد ذلك من الأقوال الفلسفية خطيرة .

وفي مشكلة العقل والإيمان ، كان أصحاب النزعة الأفلاطونية الأفلاطونية أكثر ميلاً إلى توکيد تطابق العقل والنقل ، بينما أصحاب النزعة الأرسطولية رأوا

أن لا مفر من تبييز ميدانى كلّيهما تبييزاً واضحأً؛ فنمة موضوعات من شأن العقل، ونمة أخرى من شأن الإيمان، ولا مدخل لأحد هما في الآخر.

على أن أصحاب النزعة الأولى تستولى عليهم تقوى حادة تصل إلى حد التصوف العالى والروحانية المختلفة في الآفاق العلي ، أما أصحاب النزعة الأرسطية فأقرب إلى المطاف المقلل الصريح والارتکاز إلى الأمور المحددة العينية ، وأبعد عن التعليق في سبعات التصوف ، ولماذا فإن اتجاههم المقلل أقوى من الاتجاه المقلل عند الآوليين .

وهذا يظهر بوضوح في براهين وجود الله . برهان القديس أنسُل ، وهو المعروف باللحجة الوجودية أو الأنطولوجية ، يقوم على أساس أن ما يتصوره المقلل معنى كلياً لا بد أن يكون له وجود حقيقى ، فالوجود في الذهن نوع من الوجود الحقيقى . وعلى هذا قال إن الكائن الذى لا يمكن أن يتصور أكمل منه لا بد أن يوجد في الذهن وفي الواقع مما ، لأنه إذا وجد في الذهن دون الواقع لا يمكن تصور كائن أكمل منه له وجود في الواقع ، وهذا الثنائى هو الكائن الذى لا يمكن تصور أكمل منه . وإذن فالكائن الذى لا يتصور أكمل منه لا بد أن يكون موجوداً في الواقع كما هو موجود في الذهن مما . وفي هذا البرهان يظهر أثر مشكلة الكليات بوضوح تام .

وبرهان القديس بونافنتورا يخلق في إشراق صوف بعيد عن البرهان المقلل . فالحياة في نظره سفر إلى الحق ، والطريق واضح إليه ، دلنا عليه الإيمان ودفعنا الحب إلى للسير فيه . والطريق إلى الله فيه مدارج ثلاثة : الأول هو الكشف عن آثار الله في العالم المحسوس ؛ والثاني هو : فقد صورة الله في نفوسنا ، والثالث يجاوز نطاق المخلوقات وينفذ إلى النعيم في عاليين عند الحضرة الالهية . والمدرج الأول فيه إشارة إلى البراهين العادية لوجود الله ، ولكنه لا يقف عندها

طوبلا لأن المدف هو إدراك الله مباشرة حاضرًا في الأشياء : في حركتها ونظامها ومقاييسها وجمالها وترتيبها .

وعلى المكس من هذا نجدًّا كبر ممثلي النزعة الأخرى ، وهو القديس ثوما الأكوبني ، بصوغ براهين وجود الله صياغة فنية منطقية محكمة كما تقتضيه شرائط البرهان المنطقي الأرسطي . يقدم لنا خمسة براهين يستمدّها من الحركة وضرورة انتهائِها إلى محرك أول غير متحرك هو الله ، ومن التمييز بين الممكّن والواجب في الوجود وضرورة الانتهاء إلى واجب الوجود ، ومن النظر في مسألة العلل والمعلولات وهي بالضرورة تؤدي إلى القول بعلة أولى هي علة العلل وهي الله ، ومن النظر في درجات الكمال في الوجود وضرورة القول بأنّها ترتد في النهاية إلى كمال مطلق هو الله . وخامسها مستمد من النظر في النظام الذي يسود الكون مما يؤذن بغاية فيه ، وهذه الفائدة لابد أن يكون موجودًا على علة أولى هي الله .

على أن العصور الوسطى الأوربية عرفت شخصيات أخرى فريدة جريئة لها أصالتها .

أولها بطرس أبييلارد ، هذه الروح المفامرقة الوثابة المكافحة الجريئة التأثرة الوجدان ، عاشق هلوبيز ، التي انتهى عشقه لها إلى مأساة دامية أصابت كلّيهما والقادس مختلفون في تقدير أعماله الفلسفية ؛ فنهم من يرى فيه المفكّر الحر الذي حمل على سلطة الكنيسة والأباء الكبار . وأشار بالعقل وحده ، وأبان عن تناقض أقوال الكتاب المقدس وأباء الكنيسة ، حتى نظروا إليه أنه البشر الأول بحرية الفكر ومن أقوى دعاتها . وفريق آخر منهم جيلسون مؤرخ الفلسفة في العصور الوسطى المشهور ، يرفض هذا التصوير لموقف أبييلارد وباقى به في مخزن عاديات الأساطير التاريخية ، ويرى فيه خاصّةً للكنيسة وسلطانها والدين وأباء الكنيسة . ولا شك أن أرى جيلسون هذا مبالغ فيه كثيراً ولا يعتمد فيه

إلا على أقوال وردت في رسائل أبييلارد إلى حبيبةه هلويزا بعد المحنـة الـكـبرـى مباشرة ، ولذلك كان في حالة غير طبيعية . بل الواضح أن اتجاه فــكرـهـ العام هو إلى تحرير الفــكرـ من سلطـانـ النـقـلـ وتحـكـيمـ المـقـلـ فيـ كلـ الأـشـيـاءـ .

وله موقف خاص في مشكلة الكلمات بين الواقعين والاسميين . إذ يقول : إن العقل بدرك الاشتراك بين أفراد النوع وبجرّدها ، والمقلل بيدها من الفردي المحسوس وبنتهي إلى الصورة المجردة ، ولكن هذه الصورة المجردة تختفظ بالأنوار من أصولها الفردية ، ولهذا فإن الكل ليس شيئاً عيناً ، كما أنه ليس مجرد اسم ، بل هو مزيج من كلتيهما . فالكلمات أسماء تدل على أشياء .

وكان أثيلارد أيضاً بارعاً في الجدل صرع خصومه جميعاً في حلبة المناقشات والمساجلات التي كان حريصاً على الخوض فيها والاصطدام حتى يأسدته . وفي هذا ظهرت لديه قوة على النضال لا تضارعها قوة .

والشخصية الأخرى هي روجر بيكون الذي دعا إلى تخلص الفلسفة من كل ما يموج تقدمها ، وأولها السلطة الكنسية وسلطة أرسطو نفسه . . وعنى خصوصياته بالرياضيات لأنه رأى أن كل ظواهر الطبيعة تم وفقاً لاصانص وعمليات رياضية ثم احتفل بالتجريب لأنه رأى أن البرهان بالتجربة أقوى من كل دليل ، لأن التجربة تقدمنا أكثر مما يقمنا الدليل العقلي النظري والتجربة تكفي لل YYقين ، بينما الدليل العقلي قد لا يكفي . ولهذا جعل التجربة الأساس المصدر لـ كل معرفة علمية ، ومن هنا نجد كلمة العلم التجاريي — ex scientia per experimenta lis التجربة لأول مرة في التاريخ عند روجر بيكون . ويقتاز العلم التجاريي من سائر أنواع المعرفة بنثلاث ميزات : الأولى أنه يولد YYقين الثام ، والثانية : أن العلم التجاريي يقوم حيث تنتهي العلوم الأخرى ويهمن على حقائق لا يمكن الوصول إليها بغير طريق التجربة ، مثل البحث في إطالة الحياة . والثالثة أنه أقدر على اكتشاف أسرار الطبيعة والكشف عن الماضي والمستقبل .

وبهذا بدأ روجر بيكون طريق العلم التجربى الذى سيماود البحث فى مذاهجه سميه الآخر فرنسيس بيكون بعده بأربعة قرون أو أقل قليلاً .

وفي هذا الاتجاه للتجربى العلمى سارت آخر شخصية فلسفية بارزة في العصور الوسطى ونعني بها وليم أوكام الذي دعا إلى قيام المعرفة على أساس البيئة المباشرة للميان المقللى وللميان الحسى في التجربة ، وأفاد كثيراً من استخدام مبدأ الاقتصاد في الفكر وذلك بعدم الإكثار من الأسباب من غير داع ، وعن طريق هذا المبدأ خلص الفلسفة من الماهيات المجردة والعمل الخيالية التي كانت تتفتح لتفسير الأشياء . وقال إنه للبحث عن علة ظاهرة يجب القيام بالتجارب فهى وحدها التي تدل عليها بيقين . وبهذا المنهج أهوى على الذهاب السائدة في الفلسفة المدرسية حتى قضى عليها الواحد إنما الآخر ، وفي الوقت نفسه دعا إلى قيام البحث العلمي الدقيق على أساس التجربة ، فنشأت حركة علمية رائعة في النصف الثاني من القرن الرابع عشر كانت النذير بازمهار الأنبياء الاسكلاطية الشائخة التي أقامها توما وبو نافنتورا ، والبشير بالحركة العلمية والفلسفية المقلمية الخالصة في مصر الحديث .

وكمذا انباع من ظلمات أوائل العصور الوسطى فجر العلم والفكر الحديث ، والنضل في ذلك لرجال الفلسفة في العصور الوسطى جديماً ، فبهم تخلصت الإنسانية من قيود العبودية الفكرية واندفعت إلى طريق الحرية التي تسير فيه اليوم قدماً إلى مستقبل وضاء . (\*)

القاهرة في سنة ١٩٤٢

عبد الرحمن بروى

\* اعتمدنا في هذا الكتاب على مؤلفات جيلسون E. Gilson وجرايان Grabmann وألويس ديف Alais Dempf تحديداً موضعها حتى لاخرج على الغرض الذى توخيته في هذا العرض البسيط

## مشكلة الفلسفة المسيحية

أمل من للتفاوض في القول أن يقال إن هناك فلسفة مسيحية ، وذلك لأن كلام من الفلسفة والدين له ميدان خاص . وهذان الميدانان هما ، في رأى الأغلبية ، متمارضان متناقضان ، فالفلسفة تقوم على العقل وحده بينما الدين يقوم على الإيمان ، فهو يتنافى تماماً مع ماتقتضي به الفلسفة . فـكان من الطبيعي أن تثار مشكلة لإيجاد فلسفة مسيحية سواء في المصور الوسطى ، وفي أي عصر كان . وقد أثار هذه المشكلة أحد رجال الدين أنفسهم : فـحن نشاهد أن كثيراً من رجال الدين المسيحي ، وعلى رأسهم القديس برنار والقديس بطرس ديميانى ، يقولون إن الدين المسيحى ليس في حاجة مطلقاً إلى الفلسفة لأن موضوع الدين المسيحى « فكرة الخلاص » التي لا صلة لها بالفلسفة . بل لعل الأرجح أن يكون اشتراك الفلسفة بالدين في هذه المسألة مما يضر بالدين وبالغاية التي ينشدها الإنسان من وراء الدين ، وهذه الغاية هي الخلاص — لهذا نرى ديميانى يقول إنه لا حاجة للدين إلى الفلسفة ، وعلى هذا الأساس لا يمكن أن توجد فلسفة مسيحية .

ويقال هذا الرأى تماماً ، ولو أنه يفضى إلى نفس النتيجة ، رأى العقليين الذين يقولون بأن الدين يقوم على اللاعقلى ، بينما تقوم الفلسفة على ما هو عقل ، ولماذا لا يمكن أن تحمل الفلسفة تشغيل بالدين دون أن يكون في ذلك خطر على الفلسفة نفسها ، إذ من المستحبيل أن نجمم بين اللاعقلى ، والعقل ، ومعنى هذا أن للدين كما أن للفلسفة ، ميدانه الخاص ، وليس ثمة صلة بين الميدانين . نعم قد يكون من بين المسيحيين من هم فلاسفة ، لكن لا يمكن الفلسفة أن يكونوا مسيحيين ، أى لا يمكن أن توجد فلسفة مسيحية . وهذا في المعنى يقول لودفيج فويرباخ Ludwig Feuerbach في كتابه « جوهر المسيحية » مان من غير العقول أن يتحدث الإنسان عن فلسفة مسيحية ، كما أنه

من غير المقول أن يتحدث الإنسان عن كيماء مسيحية أو فلك مسيحي أو علم مسيحي بالمعنى المحدود المفهوم من الكلمة «علم».

لَكِنْ جاء بعد ذلك تيار ثالث ، أقرب ما يكون إلى هذا التيار الثاني . وأهمية التيار الجديد أنه قد وجد بين رجال الدين أنفسهم أو على الأقل بين التشيعيين المذاهب الدينية ونفي بهم المدرسون المحدثين *Les néo-Scolastiques* يقول هؤلاء إن الفلسفة يجب أن تقوم على العقل كما هو الشأن في الفلسفة التوأمائية ؟ فإنها بوصفها فلسفة – تقوم على العقل وعلى العقل وحده . وإذا أردنا أن نفهم من الكلمة مسيحية أن الفلسفة تقوم على النقل إلى جانب قيامها على العقل فإن الفلسفة المسيحية مستحبة إذن . وعلى هذا يذهب المدرسون المحدثون إلى إنسكار الفلسفة المسيحية . ومن أشهر من عبروا عن هذا الرأي سيرب *Sierp* فقال إن من الخطأ أن تتحدث عن فلسفة مسيحية ، لأن الفلسفة تقوم على العقل ولا يمكن أن تقوم على النقل .

وهكذا نرى أننا قد وصلنا إلى نفس النتيجة باستمرار وهي إنسكار وجود فلسفة مسيحية . ومع ذلك نلاحظ ، في الجانب الآخر ، أن هذا التعبير «فلسفة مسيحية» وقد وجد منذ زمن بعيد . وقد استعمله أول من استعمله القديس أوغسطين في كتابه «*ضد بوابان الپلاچى*» ؟ ولمل هذا التعبير لا يرد في غير هذا الموضع . ومع ذلك نرى القديس أو غسطين يتحدث باستمرار عن الفلسفة المسيحيين خصوصاً كتابه «*مدينة الله*» *De Civitate Dei* ويقصد أوغسطين بالفلسفة المسيحية أنها الحقيقة ، فيصفها تارة بأنها الفلسفة الوحيدة الحقيقة *una vera philosophia* وتارة أخرى بأنها الفلسفة الحقيقة . ذلك أنه يقول إن الفلسفة هي محبة الحكمة ، والحكمة هي «الكلمة» و«الكلمة» قد تجسدت على صورة «مسيح» ؟ وهذه «الكلمة» هي الحياة ، والحياة هي النور ، والنور لم يأت تبعاً لهذا إلا مع المسيحية ؟ فمحبة الحكمة هي محبة النور أو الكلمة ؟ أي محبة المسيح ، أي محبة المسيحية . وعلى ذلك

فالفلسفة الحقيقة هي المسيحية ؟ فهذه إذن موجودة ، وهي الدين المسيحي . لكنه لا يريد أن يقول إن الفلسفة هي الوحي ، لأن أوغسطين يفصل فصلاً واضحًا بين مملكة العقل وبين مملكة النقل . وإنما يريد أن يقول إن الفلسفة للمسيحية هي العقل في محاولته فهم تعاليم المسيحية . فالمقائد الأصلية الأولى قد أتت بها المسيحية ، وطالبت باعترافها ، وعلى العقل من بعد أن يعرف هذه الحقائق الإيمانية ؟ أى أن على العقل أن يحول هذه إلى حقائق يقينية مقولة *Credo ut intelligam* وهذا ما يعبر عنه بالقول : أؤمن من أجل أن أتقبل .

فإليسان أولاً ، ثم يأتي العقل بعد ذلك فيجعل الشيء من حقيقة إيمانية إلى حقيقة برهانية . وهذه هي المهمة الحقيقة للفلسفة ؟ فليس من مهمة الفلسفة أن تبحث لتؤمن ، أو تتمقل لتعتقد بل تعتقد لتفهم .

واستمرت هذه السنة الأوغسطينية طوال العصور الوسطى ، وبالفات أوجها على يد القديس أنسيل الذي قال العبارة المشهورة — وهي العنوان الأصلي لكتابه « *Proslogion* » — ونفع بها « الإيمان » الذي ينشد التعلم *Fides quaerens intellectum* ويريد القديس أنسيل ، كما هو ظاهر من هذا الكتاب ، أن يثبت المقائد الدينية غير معتمدة على نص من نصوص الوحي . لكننا نرى أن السنة الأوغسطينية تثور على الفلسفة التوماوية التي نشأت في القرن الثالث عشر ، لأنها رأت أن القديس توما لا يمثل الفلسفة المسيحية كما رأها القديس أوغسطين ؟ فقد أراد أن يبدأ من العقل لينتهي إلى الإيمان ، فسار بذلك على عكس النهج الحقيقى الذى يجب أن تسلكه الفلسفة المسيحية . وعلى هذا كانت الفلسفة المسيحية عند أنصار السنة الأوغسطينية معارضة للفلسفة التوماوية . واستمرت هذه السنة أيضًا حتى العصر الحديث . ووجدت نصيراً لها كبيراً في شخص مالبرانش *Malebranche* . وعلى هذا نستطيع أن نقرر أن هناك فلسفة مسيحية ، وهي تتعنى أولاً الفلسفة للمسيحية كما يفهمها القديس أوغسطين ، في مقابل للفلسفة الوثنية وهي الفلسفة اليونانية ؟

ثم من جهة أخرى الفلسفة الأوّلية في مقابل الفلسفة التوماوية . و تبعاً لهذا الرأى إذن توجد فلسفة مسيحية .

نحن الآن أمام رأيين معماريين ؟ يمثل أولهما ثلاثة اتجاهات ، ويتمثل ثالثهما السنة الأوّلية في اتجاهيها السابقين . فعليهنا إذن أن نحل هذه المشكلة حالاً يقوم على التاريخ بأن نضعها على النحو التالي : هل هناك فلسفة لا يمكن أن تفهم دون المسيحية ؟ فإن وجدت مثل هذه الفلسفة فهي إذن الفلسفة المسيحية وعلى هذا فهذه الفلسفة موجودة . وبلاحظ من الساحة التاريخية أن المسيحية قد أتت بأفكار جديدة مخالفة كل المخلفة للأفكار الأساسية التي تقوم عليها الفلسفة اليونانية . فنشاهد أولاً أن فكرة « الامتنان » لم تكن موجودة بالمعنى الحقيقي في الفلسفة اليونانية ، وإنما وجدت لأول مرة في المسيحية أو بعبارة أدق في الفلسفة اليهودية المسيحية ، خصوصاً عند « فيلون » . وهذه الفكرة على أساسها تقوم الميتافيزيقا في مصر الحديث حتى أواخر القرن الثامن عشر . فديكارت حينما يصف الله يصفه بأنه لانهائي ؟ وما البرانش يصفه بأنه « لانهائي لامتناه في لانهائيته » . كذلك الحال في المصور الوسطى . فقد كان كل من القديس أوغسطين والقديس أنسلم من جهة ، والقديس توما والسنة التوماوية من جهة أخرى ينسبون إلى الله هذا الوصف . بينما نجد أن الامتنان عند أرسطو مثلاً هو الشيء الذي يمكن أن يتصور بعده باستمرار وجود أشياء أخرى .

وكذلك فكرة « الخلق » ، وهي التي لعبت أكبر دور في الإلهيات والطبيعيات ، لم تكن لتوجد لو لا المسيحية . فإذا قال ديكارت بالخلق المسمى ، وقال مايرانش بفكرة الاتفاق ، وقال ليينتس بفكرة الخلق الأصلي - فمعنى هذا أن المسيحية قد تدخلت في هذه المذاهب ؟ أى أنه دون المسيحية لا يمكن هذه المذاهب أن تقوم . وقد أخذ مايرانش نفسه على القديس توما قوله بفكرة الطبائع التي قال بها أرسطو ، وهذه تدلي أن يكون الله فاعلاً ، لأن الطبائع تفعل بنفسها

ومعنى هذا كله أن فـكرة الخلق ما كانت لتتـوجـد في الفلـسـفة الـخـديـة لـولا الـمـسيـحـيـة .

كـذلك الحال في فـكرة «الـشـخـصـيـة» ، الـتـى لم تـوـجـد بـعـنـاـها الـحـقـيقـيـ

كـما نـعـدـدـهـ فـيـا بـعـدـ إـلـاـ فـالـمـسـيـحـيـةـ ، وـبـالـتـالـىـ لم تـوـجـدـ فـكرةـ «الـحـرـيـةـ»ـ فـ

الـعـصـرـ الـحـدـيـثـ إـلـاـ تـبـعـاـ الـمـسـيـحـيـةـ . وـقـدـ كـانـتـ هـذـهـ فـكـرـةـ نـتـيـجـةـ لـمـسـأـلةـ

الـكـبـرـىـ الـتـىـ أـثـيـرـتـ فـيـ الـعـصـورـ الـوـسـطـىـ بـيـنـ الـاـخـتـيـارـ وـبـيـنـ الـلـطـفـ وـكـذـلـكـ

الـحـالـ أـيـضـاـ فـيـ جـلـةـ مـقـالـاتـ أـخـرـىـ قـالـتـ بـهـاـ الـمـسـيـحـيـةـ مـثـلـ الـخـطـيـةـ ، وـالـخـلـاصـ ،

وـالـسـقـوـطـ . فـكـلـ فـلـسـفـةـ قـدـ دـخـلـ فـيـ تـكـوـيـنـهـاـ عـنـصـرـ مـنـ هـذـهـ الـعـاقـسـ ، فـعـنـ

هـذـاـ أـنـهـ مـسـيـحـيـةـ ؟ وـأـنـ الـفـلـسـفـةـ الـمـسـيـحـيـةـ تـبـعـاـ لـذـلـكـ مـكـنـةـ الـوـجـودـ .

### خصائص الفلـسـفةـ الـمـسـيـحـيـةـ

ولـهـذـهـ فـلـسـفـةـ الـمـسـيـحـيـةـ خـصـائـصـ نـسـطـعـيـمـ أـنـ نـجـمـلـهـاـ فـيـاـ يـلـيـ :

أولاً : أـنـهـ تـكـمـلـ الإـيمـانـ عنـ طـرـيقـ الـعـقـلـ أوـ تـكـمـلـ الـعـقـلـ عنـ طـرـيقـ

الـإـيمـانـ ؟ فـهـىـ تـخـاـولـ ، إـلـىـ جـانـبـ إـيمـانـهـاـ بـالـمـعـقـدـاتـ ، أـنـ تـعـبـرـ تـبـعـيـراـ حـقـيقـيـاـ

عـنـ هـذـهـ الـمـعـقـدـاتـ . وـهـذـاـ مـاـ يـجـبـ أـنـ يـفـهـمـ مـنـ الـعـبـارـةـ الشـهـوـرـةـ : «أـوـمـنـ

لـأـنـقـلـ» .

ثـانـيـاـ : أـنـهـ مـحـدـودـةـ الـمـشـكـلـاتـ الـتـىـ تـشـتـفـلـ بـهـاـ . فـهـىـ تـتـنـاـوـلـ فـقـطـ مـاهـوـ

خـاصـ بـفـكـرـةـ الـخـلـاـصـ أـىـ تـتـنـاـوـلـ اللهـ وـصـفـاتـهـ ، وـالـإـنـسـانـ منـ حـيـثـ رـوـحـهـ

وـصـلـةـ بـالـلـهـ ، وـالـطـبـيـعـةـ مـنـ حـيـثـ صـلـتـهـ بـالـلـهـ . نـعـمـ ! إـنـ الـمـسـيـحـيـةـ أـوـ الـفـلـسـفـةـ

الـمـسـيـحـيـةـ لـاـ تـحـرـمـ عـلـىـ أـحـبـابـهـاـ أـنـ يـشـقـلـواـ يـغـيـرـ هـذـهـ الـمـشـكـلـ ، وـإـنـماـ تـعـتـبرـ

الـاشـقـالـ بـهـاـ مـسـأـلةـ ثـانـيـةـ أـوـ كـاـيـقـوـلـ الـقـدـيسـ أـوـ غـسـطـيـنـ وـالـقـدـيسـ أـنـسـلـ

وـالـقـدـيسـ بـوـنـافـتوـرـاـ إـنـ الـاشـقـالـ بـغـيـرـ هـذـهـ الـمـشـكـلـ هـوـ حـبـ اـسـطـلـاعـ بـخـزـ.

فـالـفـلـسـفـةـ الـمـسـيـحـيـةـ إـذـ بـعـنـاـهـاـ الـدـقـيقـ مـحـدـودـةـ بـهـذـهـ الـمـشـكـلـ . وـإـنـ رـأـيـناـ رـجـلاـ

مثل القديس توما يشتعل بغيرها فإننا نشاهد في الواقع أنه لم يأت بمحدث في هذه المسائل الأخرى ، إنما ابتكاره الحقيقي هو في هذه المسائل الدينية الفلسفية ، وإن كنا لا نستطيع إنكار فضله بوصفه شارحاً وملخصاً لفلسفة أرسطو .

ثالثاً : وهذا الاعتبار الأخير هو الذي أدلى به القديس أوغسطين - وخلاصته أن الفيلسوف حينما يقتصر لا يمكن أن يفرق بين أجزاء في عقله مختلفة . فليس هناك رجل مسيحي أولاً ، يضاف إليه فيلسوف ، بل الفيلسوف يشتمل بالفلسفة بوصفه مسيحيًا . ومعنى هذا أنه لا يمكن أن يفرق بين الفيلسوف وبين المذهب الديني . ومن هنا ، فإن كل فيلسوف مسيحي لا بد أيضاً أن تكون فلسفته مسيحية . ويحاول أن يوضح هذا الرأي بتفصيده بين ما يسميه الطبيعية وبين ما يسميه الحالة . فال الأولى هي الماهية ، والثانية هي الممارسة . فإذا نظرنا إلى الفلسفة من حيث طبيعتها أي ماهيتها فهي الفلسفة - أي دون أن تكون مسيحية أو إسلامية أو يهودية - وإذا نظرنا من ناحية الحالة فالفلسفة لا بد أن تكون متأثرة بالشخص الذي ينتفع بها . ولما كان الدين من مقومات الشخصية فلا بد أن تتأثر إذن بطبيعة الدين الذي يعتقده الفيلسوف . ومن هنا فالfilosof المسيحي لا بد أن يكون لفلسفته طابع خاص يميزها عن غيرها ، وهذه تكون إذن الفلسفة المسيحية ، وهي عبارة عن نوع يدخل تحت جنس واحد هو الفلسفة .

### فكرة الفلسفة المسيحية

إذا بحثنا في تطور الموقف الذي وقفته المسيحية من الفلسفة وجدنا أن هذا الموقف يظهر مبكراً كلّ التبشير . فنجده واضحاً عند القديس بولس حينما يقول في الرسالة الأولى إلى أهل كورنثيو : المسيحية قد أنت معارضة لليهودية في نشانها معجزة تشهد بمجيد الله ، كما أنت أيضاً بنوع من الفضيحة

بالنسبة إلى الفلسفة اليونانية باعتبار أنها كانت تطلب الحكمة ، وهذه الحكمة تقوم على الإرادة المعاقة المستقيمة ، أو على المعرفة العلمية الصحيحة . وهي من ناحية تعارض اليهودية في أن ماؤت به المسيحية هو فكرة الله الذي أصبح في صورة الإنسان ، ونزول الله إلى مرتبة الإنسان هو للفضيحة في نظر اليهودية . ومن جهة أخرى كانت المسيحية معارضة للحكمة ، ذلك لأنها تهيب بالأسرار وتقوم على المجزات ، فهي عقيدة صرفة ، كما أنها لا تقوم على فكرة الإرادة ، بل تعتمد كل الاعتماد على فكرة الخطيئة . ومن ناحية أخرى لا يمكن أن يُسكن أن كفر عن الخطيئة إلا بالطعن الإلمني .

هذا هو رأى القديس بولس في الفلسفة اليونانية وفي الديانة المسيحية . ولكننا نستطيع أن نستخرج من هذا الرأى أنه وإن كان قد حل على الحكمة عند اليونان ، فذلك لأنه نظر إلى الحكمة على أنها المسيحية ، وعلى ذلك فهو يقول أيضاً بحكمة مسيحية ، أى أنه يقول بالحكمة بوجه عام ، إلا أنه ينظر إليها نظرة مخالفة للنظرة اليونانية كل المخالف . فيما الحكمة عند اليونانيين هي العلم وهي الفن ، نجد أن الحكمة عند القديس بولس هي الدين وحده . ولكن هذا الرأى الذى قال به القديس بولس . كان عقيدة خسب ، ولم يكن رأياً مبرهنًا عليه . فكان لابد إذن للفلاسفة المسيحيين أن يجدوا ما يُؤيد هذا الرأى .

وأول محاولة هي التي قام بها القديس يوستينيوس Justin . فإن هذا الأخير يصف لنافي أحد كتبه كيف اتفقى إلى القول بأن المسيحية هي الفلسفة الحقيقة ، وأنه حينما أصبح مسيحيًا أصبح فيلسوفاً . فيقول إنه بدأ دراسته مع فيلسوف روافى ، ولكن هذا الفيلسوف الروافى لم يستطع أن يرضى نزعته ؛ لأن كلامه كان عملياً خالصاً ولم يكن يعنيه شيء فيها يتصل بالله وطبيعة الوجود . فاضطر يوستينيوس أن يلتجأ من بعد هذا إلى فيلسوف مشائى ، ولكن هذا لم يترف نفسه غير السكرافية ، لأنه بدأ بأن ألح عليه في تحديد ثمن الدروس أولاً ! فاضطر أن يترك هذا المشائى كذلك ويبحث عن

غيره . فلنجأ في هذه المرة إلى فيشاغوري ، لم يشأ إلا أن يطرد تلميذه لأنّه لم يكن يعرف مدخل الفلسفة ، يعني بذلك العلوم الثلاثة الرياضية وهي : الحساب والموسيقى ، ولذلك . وبعد هذا جأ القديس يوستينوس Justin فيلسوف أفلوطيني ؟ فأعجب كل الإعجاب بما قاله له ، لأن الحديث عن الجواهر اللامادية قد أثار كثيراً من التشويق في نفسه ، ثم إن الحديث عن الله في الأفلاطينية قد استهواه ، حتى إنه ظن في نفسه أنه بلغ مرتبة الفلسفة والحكمة العليا ولكن يوستينوس Justin قد لاقى بعد ذلك رجلاً مسيحيّاً فسألته عما يعرفه فتبين منه يوستينوس أن ما عرفه من الأفلاطينية لم يكن حقيقة كاملة ، ووجد في كلام ذلك المسيحي الحقيقة الكاملة ، فآمن بال المسيحية وقال : لهذا ، وعلى هذا النحو ، أنا فيلسوف .

فكأن يوستينوس قد نظر إلى الأفلاطينية إذن بوصفها مذهبًا ناقصاً ، وأنّها ليست الحقيقة . ولما كان قد مر على المذاهب كلها تقريرياً ولم ير فيها الحقيقة إلا في المسيحية ، فقد حسب أن المسيحية هي الفلسفة الكاملة ولما كان قد شاهد ، من ناحية أخرى ، أن الفلسفه قد قالوا بكل شيء ولم يجدوا حرجاً في الإيمان بالمذاهب المتعارضة ، فقد بدا له أن كل مذهب يحتوى على جزء من الحقيقة الكلية التي تمثل وحدتها كاملاً في المسيحية . فتساءل لأن سبب إذن ، أو كيف تسنى لمؤلاه الفلسفه أن يعرفوا جانباً من الحقيقة ، مع أن المسيحية لم تصل إليهم بعد ؟

هذه المشكلة قد تمثلت من قبل في اليهودية ، وحلّها فيلون philon اليهودي حلاً بسيطًا ساذجًا حين قال : إن اليهودية والتوراة سابقة على المذاهب الفلسفية ، وإن اليونانيين قد أخذوا الحقيقة عن التوراة ، أخذوها مشوهه وأساءوا إليها ففرقوا الحقيقة الواحدة إلى عدة مذاهب متضاربة . هـذا هو الحل الذي قال به فيلون - وقد أخذ به الكثير من رجال الكنائس ، كما أخذ

ووجد فعلاً هذا الحل منذ البدء خصوصاً عند القديس بولس تينوس . فإن  
بذور الحل الجديد موجودة عند القديس « بولس » نفسه في الرسالة إلى أهل  
روما ( إصحاح ١ ، آية ١٩ - ٢٠ ) بقول القديس بولس : إن قدرة الله ظاهرة في  
الوجود ، فليس لليونانيين إذن أي مبرر في ألا يعترفوا بحقيقة الله . ومن ناحية  
أخرى فإن القانون الطبيعي هو المهي ، وهذا القانون نفسه هو القانون الذي  
اخذه اليونان . فإذا كانوا قد أخطأوا في تطبيق هذا القانون فهم مذنبون . وممن  
هذا أن هناك أخلاقاً طبيعية تتفق والمسيحية ، ولو أن الوحي المسيحي لم يكن  
قد أتى بعد ، وكلام بولس في هذا فيما يتصل بالقانون الأخلاق ، نجده في الرسالة  
نفسها ( الإصحاح الثاني الآية ١٤ - ١٥ ) . وعلى هذا فإننا نشاهد أن القديس  
بولس قد اعترف لليونانيين بشيء من المقلط الطبيعي الذي لا بد له أن يدرك  
حقيقة الله وقدرته ، والقانون الأخلاقي إذا ما استعمل بحق .

أما الحال الصحيح فقد قال به يوستينوس ، وذلك أنه قال إن الأفلاطونية المحدثة موجودة بأكملها في الآيات الأولى من «إنجفال يوحنا» في هذا الإنجيل نجد «الكلمة» هي المسيح ، لأن «الكلمة» هي الله ، والمسيح هو الله . كما أثنا نجد أيضاً أن «الكلمة» تلقى نورها على الإنسان ب مجرد ولادته ، سواء أكان ذلك بعد المسيحية أم قبلها ، «فالكلمة» إذن قد ظهرت قبل أن تتجسد وتأنى في صورة المسيح . وعن طريق نور هذه «الكلمة» ألق النور في الإنسان من قديم الزمان ، ولو أنه كان ضئيلاً ، لأن النور الكلامي لم يظهر إلا بتجسد «الكلمة» في المسيح ولهذا فإن ما قال به القديماء من أشياء صحيحة ، لا بد أن يعود صادرأ عن «الكلمة» . ولما كانت «الكلمة» هي المسيح فإن قالوا به جاء متفقاً مع المسيحية أو مسيحياماً ، ولهذا كان من السهل أن يقال عن أفلاطون إنه مسيحي

كما أنه كان من حق بوسينوس Justin أن يقول عن سقراط تلك الكلمة التي قالها فيه إرasmus : « سقراط أبها القديس ، ادع لنا ! » .

وبعدما لهذا لابد أن نعد الأشياء الخيرة أو الحقيقة التي ظهرت قبل نزول الوحي السحاوي جزءاً من المسيحية . وعلى ذلك فالحقائق اليونانية هي حقائق مسيحية كذلك . ولماذا نفهم لماذا تسمى المسيحية فلسفه بالمعنى الكامل ، ولماذا أصبح القديس بوسينوس Justin فيلسوفاً بمعنى الكلمة .

إلا أنه يلاحظ أنه لم يكن من شأن هذه النظرة أن ترفع من شأن الفلسفة فوق الإيمان ، بل النتيجة هي المكس ما دامت المسيحية قدّمت الحقائق بشكل كامل . وليس ثمة حاجة إلى الفلسفة ما دامت المسيحية تغنى عنها . وال المسيحية تمتاز من الفلسفة بمعيّنات ثلاثة :

١ — أن المسيحية عملية ، وهي تقدم لنا الناحية العملية . وهنا يجب أن نلاحظ أن الفلسفة اليونانية كانت تميل إلى الناحية العملية بعكس الحال في فلسفة العصر الحديث . نقول إذا قارنا الفلسفة بالمسيحية وجدنا أن الغاية الإنسانية وهي « الأخلاص » لا يمكن أن تتحقق إلا في المسيحية . وذلك لأن الحكمة اليونانية لا تقدم لنا غير مبادئ وقواعد ، ولكنها لا تقدم القدرة على تحقيق هذه المبادئ بالفعل أو تطبيق هذه المعرف بالفعل . وفارق كبير بين العلم والقدرة : فالحكمة اليونانية تقدم علمًا خسب ، ولكن المسيحية تقدم علمًا بوصفه قدرة ، وذلك خصوصاً عن طريق فكرة الخطيئة .

ولمذا فإننا لا نستطيع أن نمد أوغسطين قدراً ما في الأفلاطينية من فحص من حيث خلوها من فكرة الخطيئة من ناحية ، وفكرة اللطف الإلهي من ناحية أخرى . فإذا قلنا بشيء من التطور الفكرى بالنسبة إلى القديس أوغسطين ، وقلنا ببعضًا لما إنه انتهى بالأفلاطينية ، فيجب علينا

قبل هذا أن نمد أنه كان مسيحيًا في دور سابق مباشر؛ وأنه قد وجد في المسيحية ال نهاية الحقيقة للحياة الإنسانية وطريقة تحقيق هذه النهاية . وهذا ظاهر في كتاب «الاعترافات» في الفصل السابع .

٢ — والخاصية الثانية التي امتازت بها المسيحية على الفلسفة ، هي أن الفلسفة عبارة عن مذاهب متفرقة متعارضة ؟ وإن كل مذهب ينافق المذهب الآخر ؛ وأنها إن اتفقت على شيء فذلك أنها مختلفة فيما بينها . أما المسيحية فبدو وحدة واحدة حلت فيها المشاكل كل مرة واحدة وبطريقة واحدة .

وقد ضرب المقدمون من رجال الـالسكنية على هذه النقطة ؛ خصوصاً نفمة اختلاف المذاهب الفلسفية وتعارضها ، ظهرت أولاً عند يوستينوس Justin وظهرت ثانية عند تاتيانوس Tatius في كتابه « ضد اليونانيين » ثم عند أثيناغورس Athénagore وتأخذ هذه الجملة صورتها الكلامية عند لاكتانتيوس Lactance خصوصاً إذا لاحظنا أنه كان واسع المعرفة بالمذاهب اليونانية وكثيراً ما خالط الفلسفه فكان أعرف بهم ، ومن هنا كان أشد رجال الـالكنوسة حملة عليهم . وأقوال لاكتانتيوس في هذاأخذها من بعد أوغسطين وتوسيع فيها ، خصوصاً في كتابه « مدينة الله » De Civitate Dei .

وبنطهي لاكتانتيوس من هذه كله إلى القول بأن المسيحية هي الفلسفة الحقيقة ؟ وإن كل فلسفة من الفلسفات الأخرى لن تستطيع إلا أن تكشف عن جزء من الحقيقة حسب . فإذا أتيح لها أن تنتخب فلسفه ، فتحن مضطرون في نهاية الأمر - مهما جمعنا من حقائق متفرقة من مذاهب فلسفية - إلى الرجوع إلى معيار نستطيع عن طريقه أن نميز بين الحق والباطل في كل فلسفه . وهذا المعيار هو الإيمان المسيحي . فهناك إذن رجل ملحد يبحث بطريق العقل حسب ، عن الحقيقة ، فلا يصل إلا إلى جزء منها . وهناك رجل آخر يؤمن أولاً ؛ وعن طريقه هذا الإيمان يستطيع التمييز بين الحق والباطل

في المذهب؟ ويستطيع أن يوفق بين هذه الحقائق ويجعلها ، فيكون له - إلى جانب الحقيقة الإيمانية - الحقيقة العقلية .

ومعنى هذا كله أن الإيمان أيضاً يحتاج إلى التعمق؛ ولكن الإيمان سابق على التعمق . والتجربة الروحية التي عانها أوغسطين تؤكد ما ذهب إليه لاكتانتيوس . وذلك أن أوغسطين لا يبدأ بالفلاسفة ، لكن بذهب المانوية ؛ وهذا المذهب ، السابق على التعمق ، يدعى أنه مذهب عقل خالص . وهو مذهب على لا يلحد إلى الإيمان . لكن هذا المذهب - المانوية - لم يتحقق لأوغسطين ما نشهده ، بل أفضى به إلى الشك . فلما طالب باليقين من بعد لم يستطع أن يجد هذا اليقين قبل أن يؤمن بال المسيحية أولاً من أجل أن يتحقق . وتجربة أوغسطين الروحية يعبر عنها تعبيراً واضحأً في العنوان الذي وضعه الآخر كتبه «*de utilitate credendi*» فالإيمان تبعاً لهذا العنوان من مهمته أيضاً أن يقضي بنا إلى التعمق .

وأوغسطين قد وجد هذا من قبل في سفر «أشميا» ، فقد ورد في هذا السفر *Nisi credideritis non intelligetis* أي: «إن لم تؤمن لن تتعقل». وهذه التجربة التي عانها أوغسطين هي بعينها التجربة التي مارسها أنسُل .

والمؤرخون يحسبون أن مذهب «أنسل» يعبر أو هو الصورة المثلث للمذهب العقل المسيحي . فنحن نشاهد خصوصاً في مقدمة كتابه *Monologion* أن تلاميذه قد طلبوا منه أن يثبت الحقائق الإيمانية إيماناً عقلياً . وعلى هذا يحب أن تكون القدرات والنتائج عقلية وألا يلحد إلى العقائد الإيمانية . ولكننا نلاحظ أن أنسُل لم يكن يقصد من هذا أن يجعل الأسبقيات للتعمق على الإيمان ، فهو صاحب العبارة المشهورة التي أراد أن يجعلها عنواناً ثابتاً لكتابه *Proslogion* - : « الإيمان الذي ينشد للتعمق » فهو لا يريد أن يتعقل لكن

بؤمن ؟ وإنما هو بؤمن لـ<sup>كى</sup> يتعقل . أى أن حقيقة الإيمان لا تظهر عن طريق العقل وإنما الإيمان هو الذى يظهر الحقيقة للعقل .

فهذا هو المعنى الذى يجب أن نستخلصه من العبارة : « الإيمان يتوج العقل Fides coronat intellectum » وهذا يمهد بنا أن نجد تحديداً أدق وأوضع لمعنى هذه العبارة ، لأنها قد أدت إلى تفسيرات خاطئة حيناً ومغرضة حيناً آخر .

فأولاً يجب ألا نفهم أن القديس أنسُل ، أو أن واحداً من الذين اتبعوا هذا القول ، قد قال بأن المعرفة الإيمانية أرق من المعرفة العقلية . فـ<sup>كلهم</sup> على المكس من ذلك يقولون إن المعرفة الإيمانية أعلى مرتبة من المعرفة العقلية . وهم يقسمون مراتب المعرفة إلى ثلاثة : أولاً ابتداء من أدناها : المعرفة الإيمانية ، وفوقها المعرفة العقلية ، وفوقها رؤية الله وجهه . وهذا ظاهر من العبارة التي قالها أنسُل <sup>(١)</sup> :

Inter fidem et specim intellectum quem in hac viat capimus esse medium intelligo.

« أقول إنه بين الإيمان ورؤية الله ، يقوم العقل – الذى لنا في هذه الحياة – وسطاً بين الاثنين » .

ثانياً : إنه لا يقصد من هذا القول أن يبدأ الإنسان بقدمات إيمانية لـ<sup>كى</sup> ينتهي إلى نتائج عقلية عن طريق البرهان العقلى ، لأن هذا تحصيل حاصل ، إذ القدّمات الإيمانية لا يمكن أن تنتهي مطلقاً غير نتائج إيمانية ، فنحن ندور إذن في داخل دائرة الدين . وليس المقصود من هذا القول أن نبدأ من المقدّمات الإيمانية لـ<sup>كى</sup> ننتهي بالعقلية ؛ إنما يقصد أن الإنسان مادام مؤمناً خسب فليس فياسوفاً بعد ، وإن رأى أن من حقائق الدين ما يمكن أن يصبح حقيقة عقلية ،

واكتشف هذه الحقيقة المقلية بطريق العقل ، فإنه يكون فيلسوفاً . وإذا أخذ هذه الحقائق الإيمانية التي تافق العقل بطريق المسيحية ، فإنه يسكن فيلسوفاً مسيحياً .

ومثل هذا يقال عن أي فيلسوف ينتمي إلى دين ما . فالفيلسوف الإسلامي قد يجد في الإسلام ما يوافق العقل ، فيحاول أن يثبت ذلك عن طريق العقل . وامل هذا هو المعنى الحقيقي الذي يجب أن يستخرج من التقسيم عند المتكلمين — تقسيم صفات الله إلى عقلية وسمعية — وهذه السمعية هي الصفات التي لا يستطيع العقل أن يثبتها فيؤمن بها ، دون أن تُعقل — وأما للصفات المقلية فهى تُعقل بجانب أنها بُؤمن بها .

هذه هي التجارب الأربع المشهورة في تاريخ الفلسفة المسيحية : تجربة يوستينوس ولاكتانسيوس وأوغسطين وأنسلم . وهذه التجربة بعينها تتكرر بالنسبة إلى كثير من الفلاسفة الذين اعتنقوا المسيحية أو الذين لم يطرحوها بعد أن تفلسفوا . ومثال هؤلاء مين دي بيران ، فقد انتهى في آخر حياته بأن قال :

« إن العقل يجب أن ينسد العقل عن طريق الإيمان » .

القدس أوغسطين

فلسفة المصور الوسطى تبدأ على وجه التدقيق في القرن التاسع وتنتهي تقريباً في القرن الرابع عشر . أما الفترة التي جاءت منذ بدء المسيحية حتى القرن الناتس فتسمى بفترة « الآباء » Age Patristique لأن التفكير في هذه الفترة كان مقتصرأ على آباء الكنيسة ، الذين حاولوا أن يدافعوا عن الدين المسيحي ضد الفارات المئيفة التي شنها فلاسفة اليونانيون المعاصرون ، أوى الأفلاطونيون المحدثون ، وكان بينهم من آمن بالفلسفة اليونانية وبخاصة الأفلاطونية الحديثة ، إلى جانب إيمانه بالمسيحية ، أو من آمن بالمسيحية من أجل إيمانه بالأفلاطونية الحديثة ، أو على المركب . ومن أشهر هؤلاء يوستينوس وكليمان الاسكندرى وبازيليوس وأوريجناس وتريليانوس .

ولماً كنا لا نريد أن ندرس إلا المصور الوسطى ، فلن نتحدث عن هؤلاء ولا عن هذا العصر بأكمله . وسنكتفي بدراسة شخصية كبيرة قوية ، لما كان لها من الأثر العظيم في الفلسفة المسيحية ، ألا وهي القدس أوغسطين .

في النصوص الدينية ، ثم ثقافة يونانية . وقد أوغسطين في كليتهما . وكانت هناك ثالثاً ثقافة فارسية سورية ، وهي الثقافة المثانوية التي آمن بها القديس «أوغسطين» فترة طويلة من الزمان . وهناك رابعاً وأخيراً الثقافة اللاتينية التي ظهرت لديه مزاجاً فردياً ونظرة سياسية . وقد حاول الجمع بين هذه الثقافات كلها في نفسه .

وأما الثقافة اليونانية فقد ظهرت له على شكل حكمة، وعلى شكل تأمل . وقد أخذ القدس أوغسطين بهذا الجانب إلى حد كبير ؛ خصوصاً إذا لاحظنا أنه لم يلعب دوراً كبيراً في تفسير كبريه وفي إيمانه .

وأما الثقافة السورية الشرقية ، فقد ظهرت له في صورة المانوية ، وهذا المذهب قد استهوى أوغسطين منذ البدء ، فحاول أن يثبت كل شيء عن طريق المقل خسب ، وحاول أن يأخذ عنه بعض الأفكار مثل فكرة الشر ، وفكرة نشأة العالم

وظهرت له الحضارة الرومانية من حيث هي فكره الامبراطورية . وقد تأثر أيضاً بهذه الثقافة اللاتينية لأنها كان ينشد ما يسمونه باسم السلم الروماني .  
بدأ أوغسطين حياة الطلاق في قرطاجنة وابتدا دراسة الفلسفة سنة ٣٧٣ بقراطنة

كتاب تشرون اسمه Hortensius ؟ فـكان هذا الكتاب أول دافع له على  
التفـكير ؟ وأول موقف للروح الفلسفية عنده .

وحيثـذ بدأ بسائل نفسه : ما الحقيقة ؟ وما للـسبيل إلـيـها ؟ أـىـ ما هو التـهـجـعـ  
الـذـى يـجـبـ أنـ نـسـيرـ عـلـيـهـ لـكـىـ نـكـتـشـفـهـ ؟ وـمـنـ نـاحـيـةـ أـخـرـىـ شـفـلـتـهـ مشـكـلةـ  
الـشـرـ وـأـصـلـهـ فـيـ الـوـجـودـ . حـيـنـذـ قـامـ الـفـيـلـسـوـفـ يـبـحـثـ فـيـ الـسـائـلـ الـفـلـسـفـيـةـ دونـ  
الـتـكـشـفـ بـوـاـحـدـ مـنـهـ ، وـبـدـأـ بـالـكـتـبـ الـقـدـسـةـ فـلـمـ يـجـدـ فـيـهاـ الـكـفـاـيـةـ ، فـانـصـرـفـ  
إـلـىـ الـلـانـوـيـةـ لـأـنـهـ رـأـىـ أـنـ هـذـاـ الدـيـنـ يـتـحدـثـ عـنـ الـحـقـيـقـةـ وـيـجـعـلـ الـغـایـةـ مـنـ الـوـجـودـ  
اـكـتـشـافـ الـحـقـيـقـةـ .

وـمـنـ نـاحـيـةـ أـخـرـىـ بـدـاـهـ هـذـاـ المـذـهـبـ عـقـلـيـاـ ، لـأـنـهـ يـدـعـوـ إـلـىـ الـحـقـيـقـةـ عـنـ  
طـرـيقـ الـعـقـلـ ، بـصـرـفـ النـظـرـ عـنـ كـلـ سـلـطـةـ كـتـابـيـةـ أـوـ دـيـنـيـةـ . ثـمـ هـذـاـ المـذـهـبـ  
قـدـ أـرـضـىـ النـزـعـةـ الـحـسـيـةـ عـنـدـ «ـأـوـغـسـطـيـنـ»ـ فـقـدـ كـانـ حـسـيـاـ مـادـيـاـ ، وـقـدـ أـرـادـ أـنـ  
يـبـرـرـ هـذـهـ النـزـعـةـ ؟ـ فـوـجـدـ أـنـ الـلـانـوـيـةـ تـؤـمـنـ بـالـسـادـةـ وـتـقـولـ بـأنـ فـيـ الـوـجـودـ  
أـصـلـيـنـ :ـ النـورـ ،ـ وـالـظـلـمـ .ـ وـأـنـ كـلـاـ الـأـصـلـيـنـ حـقـيـقـيـ .ـ وـأـنـ مـنـ طـبـيـعـةـ الـوـجـودـ  
أـنـ تـوـجـدـ الـظـلـمـ إـلـىـ جـانـبـ النـورـ .ـ فـالـشـرـ عـنـصـرـ أـسـاسـيـ ؟ـ فـيـ طـبـيـعـةـ الـحـيـاةـ  
الـإـنـسـانـيـةـ .ـ هـذـاـ وـجـدـ أـوـغـسـطـيـنـ مـاـ يـبـرـرـ النـزـعـةـ إـلـىـ الشـرــ وـهـيـ مـوـجـودـةـ  
عـنـدـهــ بـعـنـيـ الـاـنـصـارـفـ إـلـىـ الـلـازـاتـ الـحـسـيـةـ .ـ أـمـاـ مـنـ الـنـاحـيـةـ الـخـارـجـيـةـ فـبـعـدـ  
أـنـ أـتـمـ عـدـ الـطـلـبـ ،ـ بـدـأـ فـأـقـامـ مـدـرـسـةـ لـلـخـطـابـةـ فـيـ قـرـطـاجـةـ .ـ كـانـ أـسـتـاذـاـ فـيـ هـذـهـ  
الـمـدـرـسـةـ ،ـ وـعـنـيـ بـدـرـاسـةـ الـعـلـومـ الـرـياـضـيـةـ ،ـ خـصـوصـاـ الـحـسـابـ وـالـهـنـدـسـةـ ،ـ وـالـفـلـكـ ،ـ  
وـالـمـوـسـيـقـ ،ـ وـهـيـ التـيـ أـوـصـىـ بـهـاـ الـفـيـثـاغـورـيـونـ .

هـذـهـ الـلـوـلـمـ الـرـياـضـيـةـ قـدـ وـجـهـتـ فـكـرـ الـقـدـيسـ أـوـغـسـطـيـنـ تـوجـيهـاـ جـدـيدـاـ ،ـ  
وـذـلـكـ أـنـهـ رـأـىـ فـيـ الـلـوـلـمـ الـرـياـضـيـةـ وـضـوـحاـ لـمـ يـجـدـهـ مـنـ قـبـلـ فـيـ أـىـ عـلـمـ عـنـيـ  
بـدـرـاسـتـهـ .ـ فـوـجـدـ أـنـ عـلـمـ الـفـلـكـ الـعـلـمـيـ يـقـدـمـ حـقـائـقـ يـقـيـنـيـةـ مـخـتـلـفـةـ كـلـ الـاـخـلـافـ  
( ٢ - ف )

عن الحقائق التي تقدمها المانوية . ومن هنا شك في المانوية ، فأصبحت الحالة التي يعانيها هي حالة الشك المطلق . كذلك قال إن فلسفة الأكاديمية هي الحقيقةية ، وليس على الإنسان إلا أن يشك .

وبهذا انتهى عهد الطلب ، وابتدأ عهد التقليل والرحلات . فرجل من وطنه في إفريقيا إلى روما سنة ٣٨٣ وفتح هناك مدرسة لخطابة أيضاً ، ولم يستمر طويلاً في روما ؟ بل غادرها إلى ميلانو بعد سنة ؟ وافتتح هناك مدرسة لخطابة أيضاً .

قلنا إن روح الشك كانت روح « أوغسطين » حين مغادرة وطنه إلى روما ؛ ولكن هذا الشك لم يكن يتفق مع طبيعته من حيث إنها طبيعة إيجابية ، تنشد الحقيقة بأى ثمن . ولذلك عزم على أن يخرج من الشك ، خصوصاً وأنه قد رأى علوماً يقينية ، من شأنها أن تقدم له الترجح الذي يجب أن يسير عليه . لقد كان في هذه الفترة يقول إن المعرفة الحسية لا يمكن أن تؤدي إلى معرفة الحقيقة ، وذلك راجع إلى الحجج التي أدلّ بها الشكاك وعلى رأسهم أجربا Agrippa ضد معلميات الحس ضد التذكرة إلى آخره<sup>(١)</sup> .

فيهنا أراد أن ينشد الحقيقة كان عليه أن يلتجأ إلى مصدر غير الحس ، وهو الوجдан Intuition أي المعرفة الصادرة عن الروح مباشرة . وحينئذ كان يعمل فيه عاملان من أجل إحداث التطور : أولهما المسيحية . ولم يكن اشتغال أوغسطين بال المسيحية جديداً ؛ بل تعلم مبادئها من قبل على يد آمه ، واستقر في دراستها ثم غادرها إلى المانوية ، ولكنها عاد إليها من جديد وبتأثير خطب القديس أمبروزيوس . نقول إنه بدأ يؤمن بال المسيحية ؛ وحقائق الدين التي كان يرفضها من قبل - بدأ يؤمن بأن كثيراً منها يمكن أن يتفق مع العقل ، وأن هذه الحقائق جديرة بأن يؤمن بها ولو لم يستطع العقل إثباتها .

(١) راجع كتابنا : « خريف الفكر اليوناني » .

والخطوة الثانية أنه قرأ كتاب الأفلاطونية المُخدّنة ، وهو يتحدث عنها حديثاً كله الإعجاب ؛ ولكنه لا يذكر لنا أسماء الذين أنادروا عاطفة الإعجاب عنده . وليس من شك في أنه يشير إلى أولوطيين ، وهو الذي جعله يعجب كل الإعجاب بالأفلاطونية المخدّنة .

أما كتاب أفلاطون نفسه فلم يكن قد قرأ منها إبان ذلك العهد غير محاورة « مينون » . والعامل الأساسي الذي جعله يعجب بالأفلاطونية المخدّنة ، وجود نزعة عقلية فيها . ثم إنه رأى الأفلاطونية المخدّنة تتفق تماماً مع المقايد المسيحية . وقد رأى خصوصاً فيها يتعلّق بفكرة « اللوغوس » أن استهلال الإنجيل الرابع يتفق معها ؛ وكذلك مع فكرة الدور . ولهذا كان عليه أن يؤمن بالأفلاطونية المخدّنة باعتبارها صورة عقلية للحقائق الإيمانية . وظهر هذا التطور من الناحية الخارجية سنة ٣٨٦ حينما عاد بعد انتهاء الدراسة إلى بلده كسكياكم . Cassiciacum

وهنا في هذه المدينة قضى القديس ليالي عدّة مفكراً في التطور الجديد الذي يجب أن يمر به وعزم على أن يخطو الخطوة الأخيرة ، وأن ينصرف كلية عن هذا العهد الماضي خصوصاً من الناحية الفلسفية . وكانت هذه الفترة القصيرة ، التي قضاهما في مدينته ، خصبة من ناحية الإنتاج ، فكتب أربعة كتب رئيسية من نوفمبر سنة ٣٨٦ إلى يناير سنة ٣٨٧ . وهذه الكتب هي أولاً « ضد الأكاديميين Contra accademicos » ؛ ثم « في الحياة السعيدة » De beata vtat ؟ وكتاب « في النظم » de ordine وأخيراً كتاب « مناجيات » Soliloquia .

وظاهر من هذه الكتاب أنها تمثّل طوراً جديداً في حياة أوغسطين الروحية . في هذا التطور انتقل إلى الإيمان بالحقيقة كما سرّى ذلك فيما بعد حين تكلم عن الحقيقة عنده .

وفي مطلع العام الجديد رجع إلى ميلانو مرة أخرى . وهناك يمكن عليه إلا أن يخطو الخطوة الأخيرة الرسمية فتناول التعميد على يد القديس Ambroise في ٢٤ أبريل سنة ٣٨٧ . وبعد ذلك بدأ يصبح رجل دين بالمعنى المحدد . واستمر أيضاً ، في الفترة ما بين أوائل العام حتى التعميد ، يكتب كتبًا مختلفة ، فيها النزعة الدينية غالبة . ومن أهم ما كتبه في تلك الفترة كتابه de ecclesiae Catholicae « الدين الحقيقي » ثم de vera Religiou « في الكنسية الكاثوليكية » . وفي سنة ٣٩١ أصبح قسيساً . وفي سنة ٣٩٥ أصبح أسقفاً . ودعى بعد ذلك إلى مدينة هبون (بون) في شمال أفريقيا بالقرب من قرطاجنة . وحيث أنه كان عليه في منصبه الجديد أن يتخذ سبيلاً غير السبيل الفلسفى الخالص . وهو فعلاً أئمَّةً في ميلانو مذهبهم الفلسفى كله تقريراً . أما المذهب الجديد فكان يتطلب منه أن يدافع عن المسيحية ضد المراطة ، ضد الفلسفه من جهة أخرى . ومع ذلك فإن الكتب الجديدة التي كتبها في هذه الفترة أهمها كتاب « التثلية » De trinitate وكتاب « مدينة الله » De civitate dei . والكتاب الأخير قد كتب فيما بين سنة ٤١٣ وسنة ٤٢٦ ، وفيه تحدث عن الفلسفه ، وقال إن المسيحية هي الفلسفه الحقيقية ؛ ونظر نظره جديدة إلى تطور تاريخ الفلسفه ، هي التي عرضناها في « رباعي الفكر اليوناني » فكأنه لم يحمل على الفلسفه باعتباره كذلك ؛ ولكنه حمل عليهم لأنهم لا يمثلون للمسيحية في نوب أفلاطون في محدث .

إنما بدأ صراع القديس في هذا الميدان الجديد أولاً مع هؤلاء الذين آمن بهم من قبل (الثانوية) ؟ وثانيةً مع أصحاب البدع الجديدة التي أقامها دونات Donat ، الذين كانوا يعتبرون أنفسهم التابعين الحقيقيين للرسل . واستمر القديس أوغسطين على هذا النحو حتى توفي في ٢٨ أغسطس سنة ٤٣٠ م . من هذا كله نشاهد أن تطوره قد سار من النزعة الحسية الملادية إلى النزعة

للمقلية الإغلاطونية المحدثة، أي من الفلسفة الخالصة التي لا تعرف الإيمان، إلى الفلسفة المؤمنة، أي التي تقوم على الإيمان. ولهذا يمكن أن يُعد مثلاً لنوع جديد من الأفلاطونية يمكن أن يسمى «الإغلاطونية الأواغسطينية». وسنرى أن فلسفة أفلاطونية خالصة.

وقد ظل بعيداً عن التأثير بالمدارس المشائية ، وبأن سطوا كل البعد . لأن فكر أرسطو لم يكن بلا مزاجه ، وكان تفكير كبير أرسطو يقوم على الواقع ، ولا يؤمن - ولو ظاهرياً فقط - بالحقائق المطلوبة التي تمد الأسس الذي يقوم عليه بناء المسيحية المذهبية .

ورأى أوغسطين في الصلة بين العقل والنقل ، بين العلم والإيمان ، قد تحدثنا عنه من قبل . وهو يخلص في الصيغة الثلاث الرئيسية التي يقول بها وهي :  
أولاً : أن العقل يسبق الإيمان Ratio antecedit fidem وأن الإيمان يسبق العقل ؛ وأن الإيمان للعقل Credo ut intelligam . فالعقل يسبق الإيمان من حيث أن العقل هو الذي يبين قيمة الحقائق الإيمانية ، من ناحية وجوب الاعتقاد بها ، أو عدم وجوبه . ولكن الإيمان يسبق للعقل ، لأن الإيمان يجب أن يقتضي العقل لكي يتعقله .

و ثالثاً : يحب أن يكون الإيمان متبعاً نحو التعمق ، فلا يكون إيماناً ساذجاً ، بل إيماناً عقلياً . لأن الإيمان في درجة أقل بكثير من التعمق ، ولا بد للإنسان إذن أن يرتفع عن مرتبة الإيمان الساذج إلى مرتبة التعمق . وسوى ذلك وأرجوا عند الكلام على مشكلة الحقيقة .

## مشكلة المعرفة

عن أوغسطين بمشكلة المعرفة عناية خاصة؛ ونظر إليها نظرة خاصة أيضاً. فقد ظهرت له هذه المشكلة لا كا ظهرت لليونانيين ، بل ظهرت له على صورة مشكلة حييها ، ودفع منها من حياته نفسها . وكان عليه أن يعني بهذه المشكلة ، لأن البحث عن الحقيقة يقتضى أولاً : أن يثبت الإنسان إمكان الحقيقة . ولهذا كان أوغسطين من هذه الناحية شبهاً كل الشبه بفلسفة المصر الحديث ، من حيث أنه بدأ بحثه عن الحقيقة بالبحث في « إمكان الحقيقة ». فأول كتاب فلسفى كتبه للقديس هو ضد الأكاديميين ، أى ضد الشراك . فعارضهم أولاً في تقديم المعرفة الحسية حين قالوا إن الحواس خداع ، وإن أحوال الأحلام والملوسة تقتضى منا ألا نثق بكل ما يظهره الحسن . أمامنا . ولكنه وجداً أيضاً أن هذا البحث يقتضى أن نعرف أولاً منهج البحث ، أى الطريق الذى نستطيع بواسطته أن نصل إلى اكتشاف الحقائق . وقد وجد هذا الطريق عند الأفلاطونيين المحدثين ، وهو طريق الوجдан *Intuition* أى المعرفة المباشرة العيانية . فعلى الشخص أن يبدأ بالبحث عن المعرفة بالذات . وعن طريق اكتشافه للذات يصل إلى الحقيقة ، أو على الأقل يصل إلى المنهج الذى يثبت به إمكان هذه الحقيقة ، وثانياً الطريق الموصى إلى هذه الحقيقة .

وهذه هي الدقّة الأرخيميدية التي كانت نقطة البدء في تفكير « ديكارت »؛ والتي اعتبر على أساسها مؤسس الفلسفة الحديثة . فهو قد بدأ كأوغسطين بالتفكير لكي يصل إلى الوجود . ومن هنا تظهر أهمية « أوغسطين » على الأقل .

بدأ « أوغسطين » الشك فقال : إن الناس مختلفون في الحياة ، والذكرا ، والعلم ، والإرادة ، والحكم - أهي تنسب إلى الماء أم إلى النار أم إلى الدم ؟

ولـكـن هـؤـلـاء جـمـيعـاً مـتـفـقـون عـلـى أـنـهـم بـشـكـون . فـهـنـاكـ إـذـنـ حـقـيـقـةـ يـقـيـنـيـةـ ، هـيـ  
لـلـشـكـ . وـهـذـهـ الـحـقـيـقـةـ تـقـضـيـ أـيـضاًـ حـقـائـقـ أـخـرـىـ مـرـتـبـطـةـ بـهـاـ : وـهـىـ الـحـيـاةـ ،  
وـالـذـكـرـ ، وـالـعـلـمـ ، وـالـحـكـمـ ، وـالـإـرـادـةـ .

وـذـلـكـ لـأـنـ الـذـىـ يـشـكـ يـحـيـاـ ، وـالـذـىـ يـشـكـ يـعـلمـ أـنـهـ يـشـكـ ؛ وـالـذـىـ يـشـكـ  
يـرـيدـ الـيـقـيـنـ ، وـالـذـىـ يـشـكـ يـقـذـكـ مـاـ يـشـكـ فـيـهـ ؛ وـالـذـىـ يـشـكـ يـحـكـ بـأـنـ الـحـقـائـقـ  
لـاـ يـكـنـ أـنـ تـؤـخـذـ مـبـاـشـرـةـ بـوـصـفـهـ شـيـئـاًـ يـقـيـنـيـاًـ – وـمـعـنـىـ هـذـاـ كـلـهـ أـنـ الشـكـ أـوـلـاـ  
مـوـجـودـ ، وـهـوـ حـقـيـقـةـ . وـثـانـيـاًـ أـنـ الـعـلـمـيـاتـ الـفـسـيـعـةـ الـمـتـصـلـةـ بـهـذـاـ الشـكـ ، هـيـ  
أـيـضاًـ حـقـائـقـ يـقـيـنـيـةـ ، وـمـعـنـىـ هـذـاـ أـنـاـ قـدـ وـصـلـنـاـ إـلـىـ إـثـبـاتـ وـجـودـ حـقـائـقـ يـقـيـنـيـةـ .  
وـلـكـنـ هـذـهـ الـحـقـائـقـ مـعـنـاهـاـ أـيـضاًـ ، أـنـ هـنـاكـ ذـاتـكـ الـتـىـ تـشـكـ ، وـهـىـ الـتـىـ  
تـقـومـ بـكـلـ هـذـهـ الـعـلـمـيـاتـ الـفـسـيـعـةـ . وـمـعـنـىـ هـذـاـ أـنـاـ قـدـ وـصـلـنـاـ أـيـضاًـ إـلـىـ إـثـبـاتـ  
وـجـودـ الذـاتـ .

وـلـكـنـ عـنـ أـىـ طـرـيقـ اـسـتـطـعـنـاـ أـنـ نـقـولـ إـنـ هـذـهـ الـأـشـيـاءـ حـقـيـقـةـ ؟ـ الطـرـيقـ  
هـوـ الـمـرـفـةـ الـمـبـاـشـرـةـ (ـالـوـجـدانـ)ـ وـذـلـكـ لـأـنـاـ فـيـ الـحـالـاتـ الـأـخـرـىـ ، أـىـ فـيـ  
الـمـرـفـةـ الـحـسـيـةـ ، لـاـ تـنـصـلـ بـالـحـقـائـقـ مـبـاـشـرـةـ .ـ وـلـهـذـاـ فـإـنـ مـقـيـاسـ الـحـقـائـقـ يـكـونـ  
حـيـثـيـذـ حـضـورـهـاـ فـيـ الـفـسـمـ مـبـاـشـرـةـ .ـ بـلـ كـلـ مـاـ يـقـدـمـ الـحـسـ هـوـ صـورـ أـخـرـىـ  
لـلـحـقـائـقـ الـأـصـلـيـةـ .ـ أـمـاـ هـذـهـ الـحـقـائـقـ الـتـىـ عـرـفـنـاـ أـنـهـاـ يـقـيـنـيـةـ ، فـالـيـقـيـنـ قدـ جـاءـنـاـ  
بـيـازـهـاـ لـأـنـ هـذـهـ الـحـقـائـقـ حـاضـرـةـ مـبـاـشـرـةـ أـمـامـ الـفـسـ ، وـتـذـرـكـ عـنـ طـرـيقـ  
الـعـيـانـ وـالـوـجـدانـ .ـ وـلـهـذـاـ فـإـنـ مـقـيـاسـ الـحـقـائـقـ يـكـونـ حـضـورـهـاـ فـيـ الـفـسـ مـبـاـشـرـةـ .  
إـلـاـ أـنـ مـشـكـلـةـ الـمـرـفـةـ لـمـ تـحـلـ بـهـذـاـ ؟ـ لـأـنـ كـلـ مـاـ اـسـتـطـعـتـ أـنـ أـصـلـ إـلـيـهـ هـوـ  
أـنـقـىـ عـرـفـتـ ذـاتـيـ وـالـحـقـائـقـ الـخـاصـةـ بـهـاـ .ـ أـمـاـ مـاعـدـاـ هـذـهـ الذـاتـ مـنـ الـذـوـاتـ الـأـخـرـىـ  
وـالـأـشـيـاءـ الـخـارـجـيـةـ ، فـلـمـ أـسـتـطـعـ أـنـ عـرـفـهـاـ بـعـدـ .ـ وـلـهـذـاـ فـلـكـيـ يـنـتـقلـ الـإـنـسـانـ مـنـ  
الـعـالـمـ الـذـاتـيـ إـلـىـ الـعـالـمـ الـخـارـجـيـ ، لـاـ بـدـ أـنـ يـبـحـثـ عـنـ طـرـيقـ آخـرـ .ـ وـهـذـاـ ظـاهـرـ

الأفلاطونية المحدثة مرة أخرى ؟ فنراه يفرق بين عالمين : العالم الحسي ، والعالم العقلي .

والقديس أوغسطين لم يقل بما قال به الشكاك : إن العالم الحسي باطل ؟ بل قال بأن له حقيقة وجوداً ، وأعطي له كل ما له من قيمة في اكتشاف المعرفة . إلا أنه قال إن العالم الحسي غير كاف ؛ لأن المعرفة الحسية تؤدي فقط إلى الإيمان لا إلى العلم . وكأنه كان متفقاً مع الفلاسفة الأفلاطونيين ، سواء المحدثون والقدماء .

أما المعرفة المؤدية إلى العلم فهي معرفة الحقائق الأزلية الأبدية . وهذه الحقائق الأزلية الأبدية موجودة بطبيعتها في النفس الإنسانية . ويستطيع الإنسان أن يصل إليها عن طريق عينيه التي تؤدي إلى إثبات الحقيقة والذات . هذه الحقائق الأزلية ، هي حقائق العلم وهي حقائق المنطق والعلوم الحرة والرياضة . وقد رأينا من قبل كيف أن الحقائق الرياضية هي التي أدته إلى الشك في المانوية ، وهي الآن ستقدم له المقاييس الحقيقي للمعرفة . وهذه الحقائق الأزلية الأبدية لا يمكن أن تستخلص من الحس ، لأنها مفترقة عنه . وفي هذا يقول : لقد رأيت خطوطاً قد رسمت كأحسن ما يمكن ؛ ولكنني لم أستطع إدراك خطوط كالمندسة من الأشياء الحسية . فهو يقول كما قال إفلاطون إن الحسيات ليست غير نسخة مشوهة للحقائق الأبدية ، وهي تنزع نحو الـ<sup>كمال التتحقق</sup> في الحقائق الأبدية . ولكن هل معنى هذا أن المعرفة الحسية مختلفة تماماً عن معرفة الحقائق الأزلية الأبدية ؟ وهل هناك هوة بين العالمين ؟ الواقع أن الجواب هنا يشابه أيضاً ما قال به أفالاطون من أن المعرفة الحسية ليست غير دافع وباعث يجعل النفس تدخل في ذاتها لكي تكتشف الحقائق الكامنة فيها . وهذه الحقائق هي المقاييس الذي نقيس به ما ندركه . فمن ناحية : الحس ضروري

لأنه يبحث على إدراك الحقائق الأبدية ، وهذه ضرورية بالنسبة إلى الحس لأنها المقياس الذي به نعرفحقيقة المعرفة الحسية .

ومعنى هذا أن المعرفة الحسية والعقلية ، أو معرفة الحقائق الأزلية الأبدية ، متصادمتان مما في الإدراك ؟ ولا غنى بالواحد عن الآخر . وذلك راجع إلى أن الاثنين أمر واحد .

وهذا تعمقنا مشكلة أخرى ، وهى الاتفاق الذى نراه في الحقائق الأزلية باعتبارها مشتركة بين جميع الأفراد . فهى حقائق مشتركة . فن أين جاء هذا الاشتراك ؟ هنا يفرق أوغسطين بين نوعين من الواقعين : الواقع النفسية ، والواقع المنطقية أو الميتافيزيقية . فن الفاحصة النفسية طريقة الإدراك مختلفة بالنسبة للأفراد . أما من الناحية الثانية — المنطقية — فإن موضوع الإدراك واحد . والحقائق تبعاً لهذا أزلية أبدية لا تخضع للأفراد ، ولا لمواءم الزمان .

من أين أنت هذه الحقائق الأبدية التي تجدها في نفسك ؟ لئن كانت هذه الحقائق موجودة في الذات ، فإنها ليست موضوع الذات ؟ لأن المعلول لا يمكن أن يحتوى أكثر من علته ، ولا أن يساوى علته . ولما كانت النفس قانية ، فلا يمكن أن تكون علة الحقائق الموجودة بها ؛ بل لا بد أن يكون نعم مصدر آخر هو الذي يضع هذه الحقائق في الذات .

والآن ، ما هو مصدر هذه الحقائق ؟ لا بد أن نبحث عن مصدرها تبعاً للمبدأ الذى قلناه . وهو أن المعلول لا يحتوى على أكثر من علته . وهنا يستعين أوغسطين بـأفلاطونيته الخدنة فيلجاً إلى نظرية الإشراق ، أو الإشاع . فيقول إن هناك نوراً أزلياً أبداً هو الشمس الذى نستطيع من خلاله أن ندرك الحقائق . وهذه الحقائق الموجودة في النفس هي فيpus من النور الأول ، وهو الله . أو بعبارة أخرى هو *Logos* أو «كلمة» الله . وهذا يتفق تماماً مع مستهل

« الإنجيل » الرابع . ولذا وجد أوغسطين أن الاتفاق تامٌ بين الأفلاطونية المحدثة وبين المسيحية .

فالحقائق الموجودة في الذات هي إذن من فيض الله ، وهي تؤكد وجود شيء هو المحدث لها . ومعنى هذا أن نظرية المعرفة تقودنا إلى نظرية الله . وهنا نرى الشبه كبيراً جداً بين ديكارت وبين أوغسطين . فال الأول وصل إلى الذات عن طريق الحقائق التي رآها مودعة في الذات . وكذلك فعل أوغسطين . وديكارت جعل الضمان لهذه الحقائق هو الله ، وكذلك فعل أوغسطين .

### مشكلة الله

رأينا في عرضنا لمشكلة المعرفة أنها قد وصلنا إلى الله عن طريق وجود الحقائق الأزلية الأبدية في الذات . ولذلك رض هذا الآن عرضاً أكثر إيضاحاً وتفصيلاً .

فنقول إن الذات تكتشف أن هناك حقائق ، وهذه الحقائق عالمها لا بد أن تكون من جنسها ، فهناك إذن موجود أزلي أبدى ؟ وهذا الموجود هو الله . والوجود والماهية شيء واحد . ولهذا فإن الماهية التي تتصورها الله في نفوسنا تقتضي الوجود . فـ كـرة الله الموجودة في نفوسنا تقتضي وجوده أيضاً . فالله إذن موجود . هذا هو البرهان الأول لدى أوغسطين .

أما البرهان الثاني على وجود الله ، عند أوغسطين ، فهو أن التغير في الوجود يتم بأن يت忤ذ الشيء صورة مضادة له ؛ وعلى ذلك لا يمكن أن يكون الشيء هو الذي يعطيها لنفسه – لأن هذا مستعجّل ؛ وإلا لما كان في حاجة لأن يعطي نفسه ما هو موجود فيها من قبل . فإذا عطاوه الصورة لا يمكن أن يتم إلا عن طريق موجود للصورة . ومعنى هذا أن هناك علة أو خالقاً هو الذي يهب الصورة ؛ وهذه العلة باعتبارها واهبة هي الله .

والبرهان الثالث على وجود الله يشبه البرهان للقافي المعروف . وفيه نجد أوغسطين يقول إن في الوجود نظاماً وجهاً . وهذا الجمال والنظام لا يصدر إلا عن موجد فنان هو الله .

وبعد أن أثبتت وجود الله ، بقي عليه أن يثبت صفاته . وهنا يقول أولاً إن الله لا يمكن أن يدرك أو يوصف ، لأنَّه فوق الوصف والكلام . وكل تشبيه يبين وبين الإنسان - باطل . فقد نستطيع أن نضيف إلى الله صفات معينة يتفق فيها معه الإنسان . إلا أن هذه الصفات يجب أن تزدهر عن التشابه مع الإنسان . وهذه الصفات ليست شيئاً يضاف إلى الذات بل هي عين الذات . وبعتبر من الكفر أن تقول إن الله غير الحقائق الأزلية ، لأنَّ هذه الحقائق الأزلية الأبدية هي صفات الله ، وليس زائدة عليه .

والوصف الذي نستطيع أن نصف الله به هو : الوجود . والوجود بالمعنى الأفلاطوني هو الشيء الحقيق الذي يمكن أن يتصف به الله . ويذهب القديس أوغسطين بالآية ١٤ إصحاح ٣ من سفر «التكوين» وهي *Ego sum qui sum* «أوهيه الذي أوهيه» فالصيغة الأولى إذن هي الوجود الخالص بأكمل معانى الكلمة - ولما كان الله أزلياً أبداً ، ولما كان وجوداً خالصاً ، فهو علم . وعلم الله ليس حادثاً ولا مقلقاً بمحادثة دون آخر ، وليس يتم بالانتقال من فكرة إلى فكرة . وليس علمًا لما حدث فيه ، بل علم لما حدث ، ولما هو حادث ، ولما سيحدث ، كلها دفعة واحدة ، وفي حضرة الإله مرة واحدة .

والأشياء توجد لأنَّ الله يعلمها ؛ ولا يعلمها الله لأنَّها توجد : فالأشياء والأفكار لا وجود لها إلا من حيث هي معلومة عند الله .

وتنضاف إلى صفة العلم صفتان آخرتان هما صفتتا الإرادة والقوة : فاـلهـ يـريـدـ ، وإرادـتهـ مـعـتـدةـ إـلـىـ كـلـ شـيـءـ . وـهـذـهـ الإـرـادـةـ لـيـسـ اـخـتـيـارـاـ مـرـتـبـطاـ بـوقـتـ أوـ بـمـكـانـ ؟ـ بـلـ هـيـ إـرـادـةـ وـاحـدـةـ تـقـعـقـ بـهـاـ الأـشـيـاءـ مـرـةـ وـاحـدـةـ .ـ وـالـهـ يـفـعـلـ ماـ يـريـدـ .ـ فـالـإـرـادـةـ وـالـقـوـةـ مـتـسـاوـيـاتـانـ .ـ وـسـيـظـهـ هـذـاـ فـيـ الـكـلـامـ عـنـ مشـكـلةـ الـعـالـمـ .ـ

### مشكلة العالم

إن مشكلة العالم عند أوغسطين متعلقة اتصالاً وثيقاً بمشكلة الله . وبكاد يكون بحثه في مشكلة العالم وجهاً آخر من أوجه بحثه في مشكلة الله ، من حيث أن ذلك العالم خلوق الله . في نظرية أوغسطين في العالم نشاهد أنه تأثر بأفلاطون وبالإلاطونية الحديثة خصوصاً ، وبهذه الصورة الفيناغوريية الإلاطونية التي نجدها في « طيابوس » . وكذلك نجد إلى جانبه ، خصوصاً فيها يتصل بتطور العالم ، تأثير الرواقيين ظاهراً .

فالقديس أوغسطين ينظر إلى العالم أولأ نظرة متفائلة جالية ، كما هي نظرة أفلاطون في « طيابوس » وكما هي نظرة الفيناغوريين من قبل . وذلك لأن العالم في نظره منظم مناسب للجزاء ، يسوده الانسجام ، لأنـهـ يـقـومـ عـلـىـ قـوـاعـدـ منـ الـقـيـاسـ وـالـمـدـ وـالـصـورـةـ .ـ فـهـوـ يـقـومـ عـلـىـ المـدـ لـأـنـاـ نـعـدـ الـأـشـيـاءـ ؛ـ وـعـلـىـ الـقـيـاسـ لـأـنـاـ نـقـيـسـ الـأـشـيـاءـ ؛ـ وـيـقـومـ عـلـىـ الـحـجـمـ أـوـ النـقـلـ لـأـنـاـ نـزـنـ الـأـشـيـاءـ .ـ وـالـقـوـانـينـ الـرـياـضـيـةـ هـيـ التـقـيـمـ الـتـيـ تـسـودـ الـعـالـمـ سـوـاـ أـكـانـ كـوـاـكـبـ أـوـ أـرـاضـيـ .ـ وـالـخـلاـصـةـ أـنـ بـالـعـالـمـ اـنـسـجـامـاـ تـاماـ .ـ

أما طبيعة الأشياء نفسها فقد رجع فيها القديس أوغسطين إلى التفرقة المشهورة بين الصورة والميولى . إلا أنه لم يفهمها على النحو الأدقـىـ ، وإنـماـ فـهـمـهـاـ عـلـىـ نـحـوـ أـفـلـاطـونـيـ وـأـفـلـوطـيـفـيـ —ـ أـفـلـاطـونـيـ كـاـ ظـهـرـ فـيـ « طـيـابـوسـ »ـ منـ أـنـ الـمـيـولـيـ لـاـ تـكـادـ تـكـوـنـ شـيـئـاـ ،ـ وـلـيـسـ الـمـيـولـيـ غـيرـ الصـورـةـ عـارـيـةـ عـنـ

اللَّكْمُ . وَعَلَى هَذَا إِنْدَنَا أَنْ نَفْهُمْ مَاهِيَّةَ الْمَادَةِ ، وَجَبْ عَلَيْنَا أَنْ نَجْرِدَهَا مِنْ الصُّورَةِ . وَعَلَى هَذَا النَّحْوِ - وَحْدَهُ - يُمْكِنُ أَنْ نَفْهُمْهَا ؛ وَبِدُونِهِ لَا يُمْكِنُ تَصْوِيرَهَا . فَتَصْوِيرُنَا لَهَا إِذْنَ سَلَبِيِّ خَالِصٍ مِنْ حِيثُ أَنَّ الْمَيْوَلِيِّ سَلْبٌ لِّا صُورَةٍ . وَعَنْ الْأَفْلَاطُونِيَّةِ الْمَدْنَةِ أَخَذَ أُوْغْسْطِينِ فَكَرَّةَ التَّفْرِقَةِ<sup>١</sup> بَيْنَ الْمَيْوَلِيِّ الْجَسَانِيَّةِ وَالْمَيْوَلِيِّ الرُّوحَانِيَّةِ - إِنْ صَحَّ هَذَا التَّعْبِيرِ - . فَالْمَيْوَلِيِّ الْجَسَانِيَّةُ هِيَ الْمَيْوَلِيِّ الْخَاصَّةُ بِالْكَائِنَاتِ غَيْرِ الْحَيَاةِ . إِلَّا أَنَّهُ لَا يُمْكِنُ أَنْ نَفْهُمْ مِنْ هَذَا أَنَّ أُوْغْسْطِينِ يَنْسَكِرُ وَجُودَ الْمَادَةِ ، وَيَعْتَبِرُهَا عَدْمًا ، كَمَا قَالَ أَفْلَاطُونُ . وَإِنَّمَا يَقُولُ إِنَّهَا وَجُودًا ، عَلَى أَسَاسِ أَنَّهَا قُوَّةٌ قَادِرَةٌ عَلَى أَخْذِ الصُّورَةِ . وَعَلَى هَذَا فَالْمَيْوَلِيِّ مِبْدَأُ لِلْوَجُودِ ، وَلَيْسَ وَجُودًا حَقِيقِيًّا . وَلِمَذَنَرَاهُ يَنْعَثِرُ بِأَنَّهَا وَشَكَّ الْوَجُودَ ، أَيْ أَنَّهَا لَيْسَ الْوَجُودُ الْحَقِيقِيُّ .

وَحِينَما يَنْتَقِلُ أُوْغْسْطِينِ مِنْ بَيْانِ طَبِيعَةِ الْمَوْجُودَاتِ إِلَى بَيْانِ نَشَأَتِهَا ، يَرَى أَنَّ هَذَاكَ مَذَهَبَيْنِ : ١ - مَذَهَبُ يَقُولُ إِنَّ الْوَجُودَ أَصْلُهُ عَنْصُرٌ مَادِيٌّ . ٢ - وَآخَرُ يَقُولُ إِنَّ أَصْلَ الْوَجُودِ جُوهرٌ عَقْلِيٌّ . وَكَانَ طَبِيعَيًّا مِنْ حِيثُ أَنَّ الْقَدِيسَ أُوْغْسْطِينَ أَفْلَاطُونِيَّ أَنْ يَقُولَ الْقَوْلُ الثَّانِي فَيَعْتَبِرُ أَنَّ عَلَةَ الْأَشْيَاءِ مِبْدَأُ عَقْلِيٌّ . فَهُوَ يَرْجِعُ الْمَوْجُودَاتِ مِنْ حِيثُ وَجُودُهَا إِلَى عَلَةٍ عَاقِلَةٍ مَدْبَرَةٍ . إِلَّا أَنَّهُ لَا يَسْتَطِيعُ - إِنْ كَانَ يَرِيدُ أَنْ يَظْلِمَ مَسِيحِيًّا - أَنْ يَأْخُذَ بِمَا قَالَ بِهِ أَفْلَاطُونُ مِنْ قَبْلِ إِنَّ الْمَيْوَلِيِّ قَدْ وَجَدَتْ مَعَ الصَّانِعِ ، وَلَمْ تَكُنْ مِنْ خَلْقِهِ . لَقَدْ كَانَ عَلَيْهِ أَنْ يَنْسَكِرْ هَذَا وَيَقُولُ بِأَنَّ الْمَيْوَلِيِّ مِنْ خَلْقِ الصَّانِعِ ، أَوْ اللَّهِ . فَاللَّهُ هُوَ الْمَوْجُودُ الْخَالِقُ مِنَ الْعَدَمِ لِلْمَيْوَلِيِّ . وَوَجُودُ اللَّهِ وَجُودُ مُخْتَلِفِ كُلِّ الْاِخْلَافِ عَنِ الْمَيْوَلِيِّ وَالْكَائِنَاتِ الْفَانِيَّةِ . وَوَجُودُ اللَّهِ هُوَ وَجُودُ بَذَانَهُ ؟ *Esse per se* ؟ يَبْيَنُّا الْأَشْيَاءُ وَجُودُهَا بِغَيْرِهَا . وَعَلَى هَذَا فَهُنَّ مُخْتَلِفَةٌ فِي وَجُودِهَا عَنْ وَجُودِ اهْلِهِ تَمَامًا .

فَكَانَ الْقَدِيسُ « أُوْغْسْطِينُ » إِذْنَ يَقُولُ بِمِبْدَأِ الْخَلْقِ - وَكَانَ طَبِيعِيًّا أَنَّ

يقول بهذا مadam فيلسوفاً مسيحيّاً . ثم يستمر في بيان خلق العالم — من حيث ضرورة الوجود — فيقول بأن هذا الوجود ليس ضروريًا ، ومن هنا يصف كيفية الخلق بأنه أولاً راجع إلى خيرية الله ؟ ثم إلى إرادته ؟ ثم إلى عقله . فالعالم لم يوجد تبعًا لضرورة قاهرة ؟ وإنما وجد لأن الله خير ، والخير لا يفعل إلا الخير ؟ والوجود خير من العدم ؟ ولماذا أوجد العالم . فالعالم ، من حيث وجوده ، فيض من خيره .

وإذا تحدثنا عن الضرورة فلا يمكن أن ننسبها إلى الله ، من حيث إيجاده العالم خسب ؟ وإنما من حيث إنه أوجد العالم بإرادته . فإذا قلنا لماذا خلق الله العالم ؟ أجبنا : لأنه أراد ذلك *voluit quia* وكل إرادة تستلزم بالضرورة عقلاً ، خصوصاً أن في العالم نظاماً . فن الضروري وصفة بالعقل ، إلى جانب وصفة بالإرادة . فالله كالفنان يرتّب الأشياء حسب الغاية التي ينشدّها . فإذا كما نفترض في الفنان أنه عاقل وهو يصنع الأشياء ، فلا بد لها بالأولى أن نصف الله في خلقه لـكون بأنه عاقل .

فالعالم إذن فيض من خير الله ؟ ودليل على إرادة الله ؟ ومرتب حسب عقل الله . إلا أننا هنا لم نصل إلا إلى خلق الكون خسب . فكيف نستطيع أن نفسر خلق الأشياء باستمرار ؟ إن فعل الخلق عند أوغسطين فعل واحد ، أي أن الله خلق السكون مرة واحدة ، ولا يخلقه باستمرار . فكيف نوفق بين هذا الفعل وبين نشأة الأشياء وجودها ؟

هنا يرجع أوغسطين إلى مذهب الرواقيين في العمل للبذريّة *Ratioues Seminales* . ويقتصر هذا المذهب في القول بأن الأشياء كانت في البدء في حالة كون على شكل بذور ؛ وهذه تنمو من بعد فـكون الأشياء . وتبعاً لهذا يرى أوغسطين أن فعل الخلق الذي هو واحد كان يتمثل في فعل خلق البذور التي تنشأ جميع الأشياء عنها . ومن هنا نستطيع أن نوفق بين القول بأن فعل الخلق

واحد ، وبين للقول بأن الأشياء تنمو باستمرار . فالأشياء تنمو من البذرة وهذه وجدت صرّة واحدة ؟ وكانت محتوية بالقوة على جميع التطورات حتى تصبح شجرة . وعلى هذا الأساس استطاع « أوغسطين » أن يقول بفكرة التطور ؛ وأن يقول بفكرة المسيحية القائلة إن فعل الخلق واحد .

ولكن ما هو هذا الفعل ؟ هو أولاً خلق المادة غير المصورة Materia . وفي هذا الفعل نفسه وجدت الصورة ، وتحددت بالممولي informis . وكان هذا الانحاد هو فعل الخلق الأول . والآن لما كانت الأشياء قد خلقت كان الزمان لا وجود له إلا باعتبار الأشياء الخلوقة . وبمثل التعريف الذي عرف به أفلاطون الزمان قال أوغسطين إن الزمان صورة الأبدية ، والزمان لا وجود له بوصفه أزياناً أبدياً ، وإنما وجد الزمان كا وجدت الأشياء . وهذا طبيعى لأن المسيحية تقول بخلق الزمان . فكان على أوغسطين أن يقول أيضاً بأن الزمان مخلوق . ولكن يلاحظ مع هذا أن حفظ الخلق لا يتم إلا بفعل مستقر من الله . فالأشياء التي خلقت لحفظها لابد لها من شيء يحفظها ؟ وهذا هو فعل الله . ولو لا أنهن نفينا الأشياء . وهذا طبيعى لأن وجود الأشياء مستمد من وجود الله . ولو توقف الفيصل الإلهي لصارت عدماً . وهذه النظرية هي التي سيقول بها ديكارت .

مشكلة النفس

كانت عذابة القديس أوغسطين بمشكلة النفس مرتبطة كل الارتباط بمشكلة الله والوجود . ومن هنا نرى أن كل شيء كان يدور حول فكرة الله : ذلك أن نقطة البدء عند أوغسطين ، كانت معرفة ذاته ، ومن هذه المعرفة استخلص كل الحقائق التالية . وللشأن كل التي عالجها إنما عالجها بعد أن وضع نظريته في النفس . إن النفس جوهر غير مادي خالد . ولإنبات ذلك قال

إن الإنسان لا يدرك ذاته ، إلا إذا فكر ؛ وهذا يؤدي عن طريق الذاكرة إلى إثبات وجود الذات . لأن الذاكرة هي التي تؤكد لنا دوام الذات . وترجم أحوال النفس إلى مصدر واحد هو الذات . ومعرفتنا بالذات تقودنا حتى إلى إثبات أنها جوهر ، لأننا إذا أبعدنا عن الذات كل ما ليس متصلاً اتصالاً جوهرياً بالذات ، أي إذا أرجعنا الذات إلى التعلم والإرادة والحياة ، فإننا نجد أنها غير مادية ، بل هي أشياء روحية . وعلى ذلك فهو نفس روحي .

(أ) مشكلة خلود النفس : رأى أوغسطين أن أقوال السابقين ليست كافية . وخير مار آم قول أفلاطون في « ميرون » . ويلاحظ أن البرهان الذي أدى به أوغسطين على خلود النفس هو أن الحقائق الأبدية أبدية ، هذا من جهة ؛ ومن جهة أخرى هذه الحقائق الأبدية لا يمكن أن تنفصل عن النفس . وعلى ذلك فالنفس أبدية ، كأبدية الحقائق الموجودة بها . إلا أنها نراه في آخر حياته لا يتحدث عن خلود النفس بنفس اليقين الذي تحدث به في مطلع شبابه . بل نراه في كتابه *de immortalitate animae* يقول بأن البرهان على خلود النفس من الناحية المقلية ليس برهاناً يقيناً كل اليقين ؟ ومن هنا يقيم برهانه على أساس الإيمان والمسيحية .

ومشكلة أخرى هي : كيف وجدت النفس والروح ؟

(ب) النفس والروح : الآراء في هذه المشكلة ترجع إلى ثلاثة :

فالرأي الأول يقول إن الروح ثانية للولد عن طريق الأب بالوراثة .

والرأي الثاني يقول إن الروح تخلق خلقاً من جديد .

والرأي الثالث والأخير يقول إن الأرواح أزلية ، وهذا الرأي هو رأى أفلاطون . ولم يستطع أوغسطين أن يأخذ به ؛ لكنه ترجم بين الرأيين

الأولين . كما أن فكرة الخطيئة في المسيحية كانت تميل به إلى الأخذ بالأول لأنّه لا يمكن أن يفسرها ؛ لأن الخطيئة مفروض فيها أنها تُورثت من آدم إلى جميع الأبناء في جميع الأجيال .

تأنى بعد ذلك مسألة أخرى ، هي مسألة الصلة بين النفس والجسم .

(ح) الصلة بين النفس والجسم : وهنا نشاهد أن «أوغسطين» كان أميل إلى الأفلاطونية منه إلى الإرسططالية ؛ ولو أنه قال مرة بما قال به أرسطو من أن النفس صورة الجسم ، لكن رأيه الخالص كان لفصل اللام بين الجسم والروح . وهذا كان عليه أن يبين تأثير الجسم في الروح أو العكس ، فنراه يقول بما يقول به ديكارت من أن الجسدي لا يمكن أن يؤثر في الروحي ، أو العكسي . ولا بد من وجود جوهر وسط ، أو مادة وسط ، عن طريقه يتم الاتصال بين الجسم والروح ، حتى يستطيع الواحد أن يؤثر في الآخر .

ويقول أوغسطين إن النفس موجودة في الجسم بأكمله ، ولو أنه حاول من بعد أن يقول بمراكيز الوظائف النفسية المختلفة . ويقول إن الحركات توجد في وسط الدماغ ، والذاكرة في مؤخرتها .

ولقد كان أوغسطين عالماً نفسانياً من الدرجة الأولى ؛ بل يمكن أن يعد أول عالم نفساني في المصور الوسطي . ولقد اعتمد في هذا على الاستبطان Introspection . فاظهر في هذا الباب نتائج ذات خطر عظيم من حيث دقة المعرفة ، ودقة التحليل النفسي ، ومن البراعة في إدراك الفرد وأحواله النفسية المختلفة ، وصلاتها بعضها ببعض .

لكن أمّا ماعني به أوغسطين في هذا الباب هو ظاهرة الذاكرة . لقد خصص لها فصلاً رائماً ، هو المقالة العاشرة من «اعترافاته» وبدأ بأن قال الشعور بالزمان مصدره الذاكرة من حيث إن الشعور بالزمان يولده الانتباه أو لا ، فهذا قوله (٣ - ف)

شمور الحاضر ؟ وثانياً الذاكرة ، وهذه تولد شمور الماضي ؟ وثالثاً التوقع ، وهذا يولد الشعور بالمستقبل .

ولم يفعل علماء النفس المحدثون ، وخصوصاً برجسون ، في كلامهم عن نشأة فكرة الزمان أكثر مما فعل أوغسطين .

ومن براعته أيضاً التحليل الذي قام به للذاكرة : من حيث إنها التيار النفسي : ومن حيث قوله إنه لا توجد في الذاكرة تمثلات حية أو صور تخيلية ، بل شعور خسب .

وأخيراً يقسم أوغسطين النفس ، كالتقسيم القديم ، إلى : نفس عاقلة ، وغضبية وشهوية ؛ ويسميهما بأسماء أخرى ، فيقول إنها تمثل الوجود ، والمعرفة ، والإرادة . ويقول إن هذا التقسيم هو بعينه الثالث . فأفانيم الثالث تقابل تماماً الأقسام الثلاثة التي للنفس . وهذا ما ورد في سفر «التكوين» من أن الله صنع الإنسان على صورته . ولما كان مكوناً من ثلاثة أفانيم ، كانت صورة الإنسان من أقسام ثلاثة .

ويستمر أوغسطين في تحليل الظواهر الأخرى للنفس ، وخصوصاً الإرادة فأدخل تحت الإرادة ، أو المشق ، وجاذبات ثلاثة : الشهوة : Cupiditas والفبطة Laetitia ، والخوف Timor . أما الإرادة فيقول عنها إنها حرفة ؛ وبمحابي أن يوفق بين حرية الإرادة ، وبين العمل الواحد لله . فيقول إنه كانت في علم الله ، الأعمال الحرة للإنسان . فهي باعتبارها معلومة فـة قد وجدت في العمل الأول ؛ وباعتبارها تصدر عن الإنسان باختياره ، تعتبر اختياراً من جانب الإنسان .

## المشكلة الأخلاقية

رأينا كيف عُنى أوغسطين بمشاكل : الحقيقة ، والله ، والعالم ، والنفس ؟ ورأينا كيف حاول حلها رابطاً إياها بالله . وكانت هذه المشاكل هي شغل الشاغل في *Cassiciacum* . أما المشكلة الأخلاقية ، فقد عنى بها من قبل ، لأن هذه المشكلة هي الأولى في المانوية التي آمن بها فترة من الزمان قبل أن يصبح مسيحيًا .

والمشكلة الأخلاقية تشبه في حالي تماماً المشاكل الأخرى ، من حيث اتصالها بالله اتصالاً وثيقاً . فـ*كما* أن الله مصدر الحقيقة ، كذلك هو مصدر الأخلاق . وعلى هذا يقول أوغسطين إن الحياة السعيدة هي للنعيم في الله ، ومن أجل الله ؛ ولا شيء غير هذه الحياة يمكن أن يسمى سعيداً . فالسعادة والحقيقة شيئاً متادفان . والذى يطلب الواحد يطلب الآخر . وذلك لأن مصدرهما واحد ، هو الله .

المعرفة إذن وحب الله هما لغاية الأخلاقية . والآن ، ما هو موضوع هذه المعرفة ، وذلك الحب ؟ موضوعه ما هو القانون الأبدى . والطبيعة عند أوغسطين هي الله . وهذا القانون الأبدى أو قانون الطبيعة ثابت لا يتغير بتغير الزمان أو المكان ، لأنه مودع في نفوس الأفراد منذ البدء ، ومصدره الله . وهذا القانون الأخلاق يمكن أن يسمى القانون الإلهي ، مadam المصدر هو الله .

وهنا نلاحظ أن أوغسطين يجعل هذا القانون الأخلاق من طبيعة القوانين الرياضية . فهو حقيقة أزلية أبدية كالحقائق الرياضية . وهذا القانون ، لو نظرنا في تفصيلاته ، وجدنا أنه موجود في الـ*كون* . أما الأمر فهو الله . ولماذا يظهر

هذا القانون باعتباره أمراً، أو نهياً : أمراً باعتباره يوجب السير تبعاً لمقتضيات النظام ، ونهياً باعتباره عكس ذلك .

وبلاحظ أن فكرة النظام أخذها أوغسطين عن الأفلاطونية . ييد أنه لم يقتصر على هذه الفلسفة وحدها ؛ بل مزجها بالفلسفة الرواقية ، وبعده « شيشرون » — حين جعل القانون الطبيعي القانون الالمي — فلم يفعل غير ما فعله الرواقيون من قبل .

إلا أننا لا نستطيع أن نفهم كيف يوحد « أوغسطين » بين الحقيقة وبين الأخلاق ، إلا إذا نظرنا إلى الأخلاق المسيحية ونظرة المسيحية في الوجود ، وخصوصاً لدى القديس بولس . فلدى أوغسطين نجد الأخلاق متصلة بذلك الذي لدى بولس ، خصوصاً فيما يتعلق بفكرة الخبة .

وهذه المسائل الأخلاقية ترجع كلها في النهاية إلى مشكلة الخير والشر . والجواب عن هاتين المشكلتين يستخلص من كلامنا السابق . فالخير هو السير على مقتضى القانون الإلهي ، أو الطبيعي . أما الشر فهو مخالفة هذا القانون . ومن هنا نستخلص الحقيقة الوجودية للخير والشر . فالخير شيء بالفعل ، أما الشر فلا يمكن أن يعتبر وجوداً حقيقياً ، بل هو سلب محسن . أي أن الشر هو سلب للخير ، أي سلب للنظام . ولماذا فإن علة الخير هي علة فاعلية ، بينما علة الشر علة نقص ، يعنى أن الخير شيء إيجابي وجودي ، أما الشر فهو نقصان أو عدم . ولماذا يمكن تسمية الخير باسم الفعل Effectus ، بينما الشر لا يمكن أن يوصف من ناحية العلية إلا بأنه للنقص Defectio .

ومن هنا نرى أن « أوغسطين » يرجع عن معتقداته الأولى في العصر الذي كان يؤمن فيه بالمانوية . في بينما كان في تلك الفترة من حياته يقول بأن الشر مبدأ

للوجود ، نراه بعد أن عرف المسيحية ، وبعد أن اتصل اتصالاً وثيقاً بالأفكار الأفلاطونية ، يحمل الشر عدماً وسلباً للخير خسب .

والفضائل في نظر أوغسطين ترجع كلها إلى فضيلة عليا واحدة ، هي فضيلة الحب ، أى حب الله . أما الفضائل الأخرى وبخاصة الفضائل الأربع الم الرئيسية فقد قال بها أيضاً ، ولكنها حاول أن يرجمها جمعياً إلى الفضيلة الرئيسية وهي حب الله .

ومشكلة الحرية قد تحدثنا عنها من قبل فيما يتصل بالنفس ، وتحددنا عن فسحة الحرية عند الإنسان . وفيما يحصل بالأخلاق يمكن أن نقول إن أوغسطين هو أول من أعطى للحرية معنى جديداً بأن عرفاها بأنها القدرة على قول «لا» . ومعنى هذا أن الحرية هي شيء مطلق ، فيستطيع الإنسان أن يرفض كل شيء . وهذه الفكرة يقول بها بعض الفلاسفة المحدثين الذين قالوا بالثالية ، وعلى رأسهم شابنج Schelling في شيخوخته .

ولكن حينما تأتي مشكلة التوفيق بين الغاية الإلهية التي قال بها أوغسطين وبين الحرية ، نجد أوغسطين يحاول الفرار من الإجابة عن هذا السؤال ، فيقول إن الأفعال الحرة كانت صورة من قبل باعتبارها حررة . وبلاحظ أن هذا الحل ليس حلاً بالمعنى الصحيح ، بل هو هروب خسب .

### المشكلة السياسية

وهذه المشكلة أيضاً قد حلها أوغسطين على النحو الذي حل به بقية المشاكل الأخرى ، بأن جعلها مرتبطة بمشكلة الله . وقد انجمت عنايتها إلى السياسة في الدور الثالث من حياته على وجه التخصيص ، لأن المشاكل السياسية كانت تضطرب بها الإمبراطورية الرومانية التي كانت على وشك السقوط .

وفي سنة ٤١٠ استولى عليها «أَلَّرِك» Alaric زعيم القوط الغربية Wisigoths فلما صارت الأمبراطورية الرومانية إلى هذا الانحلال نار الناس على المسيحية ، لأنهم قالوا — كما هي الحال باستمرار في التاريخ كله — إن السبب في هذا الانحلال هو عدم الإيمان بالآلهة اليونانية القديمة ، أو انحلال عُرُوة الدين اليوناني من نفوسهم . فقامت حلة عنيفة على المسيحية باعتبارها دين إفساد . فأنبرى أوغسطين يعارض هذه الحلة ، وبصور التاريخ تصويراً جديداً ، فيقدم لها نظرة في التاريخ العام وفلسفة في الحضارة على وجه ممتاز .

وكانت هذه المحاولة محاولة للفوز في التاريخ نظرة شاملة — ولو أن أوغسطين كان مقوداً بال فكرة المسيحية باعتبارها المثل الأعلى للدولة والحضارة .

وعن هذه المحاولة نشأ كتابه العريق «مدينة الله» Civitas Dei وفي هذا الكتاب يتناول جميع مظاهر الحياة الروحية ، والعلمية ، من سياسية ودينية وعلمية وفنية ، على طوال التاريخ محاولاً أن يستخرج من هذا نظرة في التاريخ . ويعنينا هنا أن نقول إن هذه النظرة تجعل الانحلال في الحضارات مصدره ابعاد الناس عن المعنى الأول للحضارات ، أى المصر الذى سادت فيه اليهودية والمسيحية باعتبارها ديناً واحداً أو يعبر عن شيء واحد .

ويتحدث أيضاً عن الدولة ، فيقول إن الدولة لا تنشأ عن عقد ، ولا تنشأ كذلك عن خطايا الناس ؛ وإنما تنشأ عن الغرائز الموجودة في الطبيعة الإنسانية . ولماذا فالدولة ضرورية ، وليس شيئاً عرضياً .

والآن - ما هو المثل الأعلى للدولة ؟ المثل الأعلى للدولة إنما هو المثل المسيحي . وهذه الدولة التي يتصورها ، هي التي تستمد سلطتها من الله مباشرة . ومنع ذلك أنها لن تكون دولة علمانية خالصة ، بل ستكون دينية كذلك . لكنها

أيضاً لن تكون دينية خالصة ، بل جامعة للطابع الملائكي ، والطابع الديني .  
ومعنى هذا أن هذه الدولة سيكون من مهمتها الأصلية ، ما يتعلّق بالحياة الدينية ،  
أى أنها ستعمل من أجل تحقيق السعادة على الأرض وتحقيق السعادة في الآخرة  
بالنسبة للمواطنين . ومن هنا نستطيع أن نحدد العلاقة بين الدولة والكنيسة .  
فالأخيرة تشرف على الأولى من أجل توجيهها إلى الحياة الآخرة . والدولة تساعد  
الكنيسة على تحقيق أغراضها . وظاهر من هذا أن النصيب الأكبر هو  
للكنيسة . ولكن يلاحظ مع ذلك أنه لم ينشأ أن يفصل بين الاثنين ؟ بل  
جعلهما مرتبطتين تمام الارتباط . فمن هذا الارتباط الوثيق يمكن أن يقوم  
الإسلام في الأرض .

## المصور الوسطى

كان من النتائج التي أتت بها الثورة التي أحدثها أشيهجلر أن المصور الوسطى لم يعد ينظر إليها على أنها منفصلة عن الحديثة والقديمة ؟ بل أصبح ما يسمونه بالمصور الوسطى والمصور الحديثة شيئاً واحداً ، داخلأ تحت الحضارة الغربية .

فالحضارة الغربية لم تنشأ في القرن الخامس عشر أو السادس عشر كاً زعم المؤرخون حتى اليوم ؛ وإنما نشأت أولاً في القرن العاشر واستمرت في طريق التطور ، وصارت تخضع لقوانين الحضارة ؛ وستنتهي بانتهاء القرن العشرين . وتبعاً لهذه النظرية الجديدة ، يجب علينا ألا نفرق بين المصور الوسطى الفلسفية ، وبين المصور الحديثة في الفلسفة أيضاً .

والواقع أن هذه الحضارة بدأت في القرن العاشر ، ووصلت إلى درجة عليها في القرن الثالث عشر . ثم بدأ انحلالها في القرن الخامس عشر لكن تأتي نظرة رجال التهضة . ولكن هذه النظرة الجديدة لا يمكن أن تعد مختلفة كل الاختلاف ؛ بل تعد استمراراً للحضارة القديمة التي وجدت إبان المصور الوسطى . ومع ذلك فإن من المعقاد في تاريخ الفلسفة ، حتى اليوم ، أن ينظر إلى المصور الوسطى الفلسفية باعتبارها واقعة بين القرن التاسع والرابع عشر أو الخامس عشر . ولكن ليس معنى هذا أن الفترة التي سبقت ذلك العهد لم يمكن فيها اتصال بين الفلسفة القديمة ، والجديدة التي نشأت في القرن التاسع . فلئن كانت الفلسفة القديمة قد انتهت في أوائل القرن السادس ، فإن المحاولات التي قام بها المفكرون بين السادس والتاسع يمكن أن تعد محاولة انتقال بين الفلسفة القديمة والحديثة .

وأشهر هذه المحاولات تلك التي قام بها بوئتيوس Boëce ثم بيد المؤقر

Bede le Vénérable . وَهُؤُلَاءِ تَابُوا الشَّنَةَ الْأُوغْسْطِينِيَّةَ ، فَخَوَلُوا مِنْ جُهَّتِهِ أَنْ يَضْعُوا قَوْاعِدَ الدِّينِ كَمَا فَعَلَ آبَاءُ الْكَنْيَسَةِ ، كَمَا حَاوَلُوا التَّوْفِيقَ بَيْنَ الْمَسِيحِيَّةِ وَالْفَلْسُفَةِ الْإِيُونَانِيَّةِ .

وَالوَاقِعُ أَنَّهُ كَانَ أَمَامَ هُؤُلَاءِ : الْمَقِيَّدَةُ ، وَكَانَ عَابِرُهُمْ أَنْ يُؤْمِنُوا بِالْحَقَائِقِ الْدِينِيَّةِ ؛ وَكَانَ عَلَيْهِمْ أَيْضًا أَنْ يَقْفَوْا مَوْقِفًا مُعِينًا بِإِزَاءِ الْفَلْسُفَةِ الْإِيُونَانِيَّةِ ، لِتِي وَصَلَتْ إِلَيْهِمْ فِي كَتْبِ تَافِهَةِ قَلِيلَةٍ . وَمِنْ هَذَا كَانَ التَّرَاثُ الَّذِي خَلَفَ لِرِجَالِ الْمَصْوِرِ الْوَسْطَى هُوَ مِنْ نَاحِيَّةِ الْمَقَائِيدِ الْدِينِيَّةِ لِتِي وَضَمَّمُوا آبَاءِ ؟ وَمِنْ نَاحِيَّةِ أُخْرَى الصِّيَغُ الْمُجْبِرَةِ الَّتِي يَجِبُ أَنْ تَصَاغَ بِهَا هَذِهِ الْمَقَائِيدُ مِنْ النَّاحِيَّةِ الْعَقْلِيَّةِ .

فِيمَاكِ إِذْنَ اسْتَمْرَارِ فِي الْفَقَرِ كَبِيرٌ بَيْنَ عَصْرِ الْآبَاءِ وَبَيْنَ الْمَصْوِرِ الْوَسْطَى . وَهَكَذَا نَجِدُ اسْتَمْرَارًا مِنَ الْفَلْسُفَةِ الْإِيُونَانِيَّةِ حَتَّىِ الْفَلْسُفَةِ فِي الْمَصْرِ الْحَاضِرِ . إِلَّا أَنَّ هَذِهِ النَّظَرَةَ لَيْسَ مُعْتَرِفًا بِهَا مِنْ جَمِيعِ الْمُؤْرِخِينَ . فَالْمُؤْرِخُونَ يُفَقَّسُونَ قَسْمَيْنِ حِيَالِ الْمَصْوِرِ الْوَسْطَى : فَنِئُمْ مِنْ يَقُولُ (يُبَيِّكُونْ وَدِيكَارْتُ ) ، إِنَّ الْفَلْسُفَةِ الْمَدْرَسِيَّةِ جَدَلَ عَقِيمٌ وَإِنَّهَا لَا تَقْوُمُ عَلَى أَسَاسِ مِنَ الْمَشَاهِدَةِ أَوِ التَّجْرِيَّةِ ، وَإِنَّ هَذِهِ الْمَصْوِرِ الْوَسْطَى كَانَتْ عَصُورَ تَقيِيدِ الْفَكَرِ . وَلَئِنْ وَجَدَ فِي هَذَا الْعَصْرِ بَعْضُ الْمَفَكِّرِينَ الَّذِينَ خَوَلُوا بِالْكَثِيرِ مِنْ أَجْلِ الْفَكَرِ ، فَإِنَّ قِيمَةَ هُؤُلَاءِ لَيْسَتْ كَبِيرَةً . وَلَيْسَ عَلَى الْمُؤْرِخِ أَنْ يَنْظُرْ إِلَيْهِمْ إِلَّا بِاعْتِبَارِهِمْ أَفْرَادًا يُثْبِرُونَ الْدَّهْشَةَ .

وَعَلَى الْمَكَسِ مِنْ ذَلِكَ قَالَ آخَرُونَ - خَصْوَصًا فِي الْقَرْنِ التَّاسِعِ عَشَرَ - إِنَّ فَلْسُفَةَ الْمَصْوِرِ الْوَسْطَى هِيَ الْحَقِيقَةُ ، لِأَنَّ هَذِهِ الْفَلْسُفَةِ اشْتَقَمَتْ عَلَى كُلِّ الْمَعْارِفِ ، وَوَضَعَتْ دَسْتُورَ الْمَعْرِفَةِ إِلَى الْأَبْدِ . وَمِنْ هَذَا كَانَ أَحْبَابُ هَذِهِ الْنَّزَعَةِ - خَصْوَصًا مِنْ غَالِيِّ فِي ذَلِكَ - يَكْتَبُونَ عَنِ الْمَصْوِرِ الْوَسْطَى كِتَابَةً غَرِيبَةً ذَلِكَ أَنَّهُمْ حَاوَلُوا أَنْ يَجْعَلُوا الْمَصْوِرِ الْوَسْطَى قَادِرَةً عَلَى أَنْ تَجْبِبَ سَلْفًا عَنْ كُلِّ

لشأكـلـ الـخـدـيـثـةـ ، وـخـصـوـصـاـ فـلـسـفـةـ الـقـدـيـسـ تـوـمـاـ ، حـتـىـ نـقـوـهـ بـأـنـهـاـ الـحـلـولـ  
الـنـهـائـيـةـ ، وـبـأـنـهـاـ بـعـثـةـ رـدـودـ سـابـقـةـ عـلـىـ أـقـوـالـ الـمـخـدـثـيـنـ . وـهـذـاـ بـعـدـ أـنـهـمـ حـيـنـ  
يـعـرـضـونـ مـذـهـبـ الـقـدـيـسـ تـوـمـاـ يـصـوـرـونـهـ وـكـانـهـ يـفـنـدـ تـقـيـدـاـ سـابـقـاـ آـرـاءـ لـوكـ  
وـسـبـنـسـرـ وـبـرـجـسـونـ !

اـكـنـ هـذـهـ النـزـعـةـ قـدـ ولـتـ نـزـعـةـ مـضـادـةـ . فـقـامـ رـدـ فعلـ يـحـاـولـ أـنـ يـصـورـ  
فـلـاسـفـةـ الـعـصـورـ الـوـسـطـيـ تـصـوـيرـاـ تـارـيخـيـاـ . فـازـواـ مـنـهـاـ كـلـ قـيمـتـهاـ ، وـنـظـرـوـاـ  
إـلـيـهـاـ بـوـصـفـهـاـ لـاـنـتـحـوـيـ غـيـرـ الـمـذاـهـبـ الـقـدـيـمـةـ مـعـ شـئـ مـنـ الـمـسـيـحـيـةـ .

---

## الفلسفة المدرسية La Philosophie Scolastique

الفلسفة التي نشأت في المصور الوسطى تسمى بالمدرسية لأنها تدل على الفلسفة التي كانت تدرس في المدارس في المصور الوسطى . ومن هنا فإن لفظ مدرسية يطلق على كل من يدرس في المدارس في المصور الوسطى ، أو على كل من حصل جميع المعارف التي كانت تدرس في المدارس في تلك المصور .

نشأت هذه المدارس أولاً في عهد شارلماں الذي أمر بإنشاء مدارس كثيرة في بلاد دولته ، وخصوصاً في فرنسا وألمانيا . وهذه إما مدارس القصر ، تنقل بانتقاله وتوجد غالباً في باريس . أو خارج القصر - وهذه قسمان : مدارس رهبان ، ومدارس أسقفية . أما الأولى فهى تلك التي وجدت داخل الدبر . أما الأسقفية فكانت توجد خارج الأديرة ، وكان الغرض منها أن تثقف رجال الدين غير المترهبين .

كان الفضل الأكبر في تنظيم هذه المدارس يرجع إلى شخصية فلسفية هي شخصية ألقونوس Alcuin المتوفى سنة ٨٠٦ وهو الذي أنشأ مدرسة تور . ثم يرجع الفضل ثانياً إلى رابان ماور Raban Maur . وكانت الدراسة في هذه المدارس مقتصرة أولاً على الفنون الحرة السبعة من ثالوث درابيع . وذلك لأن كتب الدراسة التي كانت معروفة حينذاك كانت قليلة ، وهي شذرات من أرسطو متعلقة بالأرغانون فحسب ، ثم شذرات من أفلاطون . ولهذا كانت الدراسة قاصرة من الناحية الفلسفية إلى حد كبير . ثم تطورت معرفتهم ، خصوصاً ابتداءً من القرن الثاني عشر ، فبدأت ترجمة كتب أرسطو إلى اللاتينية عن طريق العربية والعبرية . وعرفت في القرن الثالث عشر جميع كتب أرسطو ، ومن هنا اتسعت المعرفة .

لذا تطلق كلمة الفلسفة المدرسية أولاً وبالذات على الفلسفة التي كانت تدرس في هذه المدارس . ولكن هناك من يحملون الفلسفة المدرسية تقدماً إلى الآن ، فلا تنتهي بانتهاء القرن الخامس عشر — وعلى هذا الأساس الأخير تقسم الفلسفة المدرسية إلى : —

١ — المدرسيّة الأولى من القرن التاسع إلى القرن الثاني عشر : وتنقسم مدرسيّة هذا العصر أولاً بالمنهج المعروف باسم منهج « نعم ولا » *Sic et non* . وتنقسم ثانياً بحمل الدين أو اللاهوت والفلسفة شيئاً واحداً وليس من تعارض بين الميدانين . وتنقسم ثالثاً وأخيراً بالبحث في مشكلة الكليات من حيث أن لها وجوداً في الخارج أو ليس لها هذا الوجود ، وإنما هي أسماء فحسب — وأظهر من وجد في تلك الفترة من فلاسفة : جون سكوت اريجين والقديس أسلم وأبييلارد.

٢ — المدرسيّة العليا في القرن الثالث عشر : وتنقسم مدرسيّة هذا العصر أولاً بمعروفة كتب أرسطو عن طريق العرب واليهود ، وثانياً بالخصوصية المعنوية التي قامت بين الإرسطوطيين والرشديين ، ثم بين التوماويين وأنصار اسكتون الأوكاميين . وتنقسم ثالثاً بالنزاع الذي قام حول التفرقة بين المقل والنقل ، ونصيب كل في المعرفة ، وتنقسم رابعاً بظهور مشكلة الفطحيين والاسميين في أجل صورها . وأنهير الشخصيات التي ظهرت في تلك الفترة القديس بونافنتورا . ثم البير الكبير والقديس توما ودنس اسكتون .

٣ — المدرسيّة المتأخرة في القرنين الرابع عشر والخامس عشر : وتنقسم أولاً بالنزاع الشديد الذي بلغ أوج شدته بين الفطحيين والواقعيين . وتنقسم ثانياً بازدياد الاعتماد على المشاهدة والتجربة . وتنقسم ثالثاً بظهور التصوف . وأظهر الشخصيات التي وجدت في تلك الفترة ولهم الأوكامي ونيقولا دورم والسيد إاكهرت .

هذه هي الأقسام الأولى التي يضمونها المدرسية الحقيقة . ولكن تضاف  
إليها أقسام أخرى هي أقسام المدرسية الحديثة : —

٤ — المدرسية الباروكية في القرنين السادس عشر والسابع عشر : وقد ظهر خصوصاً في إسبانيا . وكانت صوفية أكثر منها أي شيء آخر . فقد ظهرت في القرن السادس عشر في إسبانيا أكثر المتصوفين للمسيحيين وهم القديسة تربزة الآبلية والقديسة يوحنا الصليبي وفرانشكو سوارس .

٥ — المدرسية الحديثة : وهذه حركة قدأنت نتيجة للنشر البابوي الذي أصدره ليون الثالث عشر عام ١٨٧٧ وجعل فيه الفلسفة التوماوية هي الفلسفة الرسمية للمسيحيين . فقامت حركة في جميع بلاد أوروبا من أجل التوفيق بين التوماوية والفلسفة الحديثة . وأشهر أنصار الحركة في إيطالياaldo جيميل ، وفي بلجيكا السكريديفال مرسيه ، وفي ألمانيا فلمان وبويكر وجراهام ، وفي فرنسا جاك مارييان واتين جلسون .

---

## يوحنا اسكتوت أريجين

Jean Scot Erjgéné

أول فلاسفة المصور الوسطى هو يوحنا اسكتوت أريجين . وحياته ليست مروفة إلا قليلاً . لهذا لن نستطيع أن نسلك المنهج الذي نسير عليه دائمًا في دراستنا لـ كل فيلسوف : وهو تقسيم حياة الفيلسوف إلى ثلاثة أقسام ، طور الطلب وطور الترحل وطور الأستاذية . لكن سنحاول مع ذلك أن ندخل ما لدينا من معلومات عن حياته داخل هذا الإطار العام .

ليس تاريخ ميلاد جون سكوت أريجين معروفاً على وجه الدقة . فبعضهم يجعل سنة ميلاده ٨١٠ والبعض يجعلها ٨١٥ . كما لا يعرف في أي مكان ولد : فالبعض يجعل نشأته في إنجلترا والبعض يجعلها في بيلز – ولكن الثابت أنه تلقى دراسته الأولى في مدارس الرهبان في إنجلترا وكانت الحركة العلمية عظيمة الرق في إنجلترا في تلك الفترة . فإنه منذ تيودورس من كنتربرى انتشرت معرفة اليونانية واللاتينية انتشاراً واسعاً حتى قال البعض إن الناس كانوا يتكلمون بهما كما يتكلّم أهلهم . وقد عرفنا مناهج الدراسة في مدارس الرهبان في المصور الوسطى . ومن هنا نستطيع أن نتبين أي دراسة تلقاها سكوت أريجين . ونعرف أيضاً أن عهد الطلب قد انتهى حوالي عام ٨٤٧ ، حينما دعاه الأمبراطور شارل الأصلع إلى باريس لكي يكون رئيساً لمدرسة القصر . وهناك في باريس نال شهرة واسعة حتى دعاه رجال الدين إلى أن يكون مدافعاً عن الكاثوليكية ضد البدع التي قامت في ذلك العهد . فحين قامت المشكلة التي أثارها ووضعتها في وضعيتها للصحيح جو شالك ، أعني مشكلة الجبر والاختيار ، والتي يثارتها فتح ميدان البحث المقل في المقيدة – دعاه بارديبل للأقواني وهذا كمار الرانسي

إلى الرد على بدعة جوتشالك التي يقول فيها : إن الـكائنات قد قدرها الله قدرأ سابقاً إما من أجل النعيم أو من أجل العذاب : فالخير بالنسبة للأخيار ، والشر بالنسبة للأشرار . وقام سكوت أريجين بالرد عليه . وكتب من أجل هذا كتاباً عنوانه « في القدر السابق » ، واعتمد في رده على القديس أوغسطين .

إلا أنه كان في رده هذا جريئاً كل الجرأة ، حتى خرج على القواعد المرعية والأراء المألوفة في السكينة ، وجعل للعقل حرية كاملة في النظر إلى المقادير divine وإلى السلطة الـكنسية . لذلك ثار عليه من دعوه للرد . وقامت من أجل هذا مناظرة بين هنكار الرانسي وباردبل اللاذوني من جهة ، وبين بوحناسكوت أريجين من جهة أخرى . وانتهت المناظرة بأن حرم أقوال سكوت أريجين وعدت غير متفقة مع الدين ، وذلك في الجمدين اللذين عقد أحدهما في فالانس عام ٨٥٥ والثاني في لأنجر عام ٨٥٩ .

ويلاحظ أن أريجين كان متأثراً إبان تلك الفترة بالقديس أو غسطين إلى حد كبير ، أعلى القديس أوغسطين في الطور الأول من حياته . ومن هنا تقام التفرقة بينه وبين جوتشالك الذي اعتمد على القديس أوغسطين الشيفن .

نم ينتقل سكوت أريجين إلى طور ثالث وأخير ، وذلك حينما اتجه إلى كتب الفلسفة اليونانية وإلى كتب الآباء اليونانيين وقام بترجمة الـكتاب منها . وأهمها الـكتاب المنحولة إلى ديونسيوس الأربوفاغي – وقد أثبتت الندوة أن هذه الكتب المنحولة لا يمكن أن تكون كتب ديونسيوس لأنه وجد في المصر الرسولي بينما تشير هذه الـكتاب إلى حوادث ومذاهب لم تنشأ إلا بعد ذلك بكثير ، ولذلك فالراجح أن هذه الـكتاب كتبها أحد المسيحيين في القرن الخامس وكان متأثراً بالأفلاطونية المحدثة ، ولم يكن متأثراً فقط بأفلاطون وفرفيروس الصورى ولكنه كان متأثراً أيضاً ببرقلس Proclus . وأشارت هذه الـكتاب التي

ترجمة سكوت ارسطيين من اليونانية إلى اللاتينية ، هي أولاً : « المراتب  
السماوية » ، وفيه يتحدث عن الملائكة ومراتب بعضهم بالنسبة إلى بعض  
ومنصب كل بحسب مشاركته في النور الإلهي . وثانياً : « المراتب الكنسية »  
وفيه يقول إن المراتب الكنسية تطابق تماماً المراتب السماوية ، ويتحدث عن  
الشمائل المسيحية المقدسة . وثالثاً كتاب « في أسماء الله » ويدرك فيه أنا نسخة طبع  
أن تنسب إلى الله بعض الصفات ، ولو أن هذا ينافي مع ما يليق بالله من تزييه  
تم عن أن يكون متصفًا بالصفات الإنسانية ، لذلك يجب أن نفرق بين  
الصفات حين تنسب إلى المتقى (الإنسان) وبين تنسب إلى للإلهي (الله) .  
وهذا الكتاب هو الذي يحتوى على ما يسمونه باسم « اللاهوت الإيجابي »  
أى الذي يبحث في صفات الله من حيث إمكان حملها عليه حلاً إيجابياً .  
وهذا اللاهوت الإيجابي هو ما اقتصرت عليه الكنسية . ولكن ، - وهذا  
هو الوضع الجديد الذي يضمه مؤلف هذا الكتاب - لا يمكن أن يقف الإنسان  
عند هذه الصفات الإيجابية ، بل يجب ، احتراماً لله ، ألا يوصف بأية صفة  
إيجابية وأن تكون الصفات المنسوبة إليه سلوبًا كلها . لأن الله في هذه الحالة  
هو الإله الذي لا يمكن أن يدرك ، وهو المطلق الذي لا اسم له ، ولا يمكن  
أن يصفه الإنسان بأية صفة إيجابية . وظاهر من هذا أن مؤلف هذه الكتاب كان  
متأنراً بالأفلاطونية المحدثة التي ترى أن المطلق أو الله هو الوجود . وهذا  
الكتاب الرابع هو ما يسمى باسم « اللاهوت الصوفي » .

تأثير سكوت ارسطيين إلى جانب هذا الكتاب كثير من الآباء مثل ما كتب  
صاحب الاعتراف ، وللقديس جرجوار النوساوي . كما أنه تأثر أيضاً ببعض  
كتب أرسطو ، وخصوصاً كتابي « المقولات » و « العبارة » . وكانت نتيجة  
هذه الدراسات كلها أن أخرج سكوت ارسطيين كتابه بعنوان : « تقسيم الطبيعة »

## مشكلة القدر ، حرية الإرادة

من أشد الأمور إثارة لحب الاستطلاع أن تكون أول مشكلة وجدت في اللاهوت المسيحي بمعنى الكلمة في المصور الوسيط - كما كانت أيضاً نقطة البدء في كل الفلسفة الغربية - هي نفس المشكلة التي كانت نقطة البدء في علم الكلام عند المسلمين ، أعني مشكلة القدر .

بدأ الفيلسوف الغربي بالبحث في هذه المشكلة التي أثارت انتباذه ووضعاها جوتشالك في وضعيتها الصحيح عام ٨٣٠ م . وقد انتهى في بحثه لهذه المشكلة إلى للتسليم والتفويض تبعاً لنظرية المشهورة . فقال كما قال أوغسطين من قبل إن الله ثابت وإن فعل الخلق واحد . لهذا لا يمكن أن يتصور أن للطبيعة الإنسانية حرية في أفعالها ، لأن الأفعال الحرة معناها تغير في طبيعة الله . والله غير متغير . فالحرية إذن لا يمكن أن تكون . لهذا فالناس غير مختارين في أنفاسهم.

وكذلك لم يفرق جوتشالك كما فعل أوغسطين من قبل ، Gotteschalk بين العلم للسابق والقدرة السابقة . فأصبح العلم السابق والقدرة السابقة شيئاً واحداً . الواقع أن في هذا إنقاذاً لواحدية الله والفعل الواحد لله . ومني ذلك أن الخيارات م أصحاب اليمونة . أما الأشرار فلا يقال إنه قد قدرت عليهم الخطايا لأن هذا يتنافى مع كمال الله ، وإنما يقال إن العذاب قدر عليهم .

جاء سكوت أريجين فبدأ كتابه « في القضاء للسابق » بأن قال إن الفلسفة الحقيقة هي الدين ، وإن الدين الحقيقي هو الفلسفة . فايديرك العقل ، إن كان إدراكه حقيقياً ، هو الدين ؟ وما يقوله الدين ، إن كان القول حقيقياً ، هو الفلسفة . ولا بد أن يكون الدين والفلسفة شيئاً واحداً لأن مصدرهما واحد ، وهو الحكم الإلهية . فإذا اختلف العقل والنقل ، أي إذا اختلف العقل مع ما هو (٤ - ف)

منقول عن الآباء ، فالفصل للعقل لأن النقل ليس إلا العقل من حيث إنه يبحث ويفسّر ويصوغ هذه النتائج في الصيغ النهائية التي يورثها للقرون التالية . والإيمان هو الخطوة الأولى ، ولكن لابد أن يأتي بعده التعمق . فمهمة الوحي إذن هي أن يقدم لنا المقادير الإيمانية ، ولكن لابد أن يأتي العقل فيتحقق هذه المقادير ويفهمها على النحو الذي يجب أن تفهم عليه ، لأن الوحي يقدم معتقدات لابد أن تفهمها . فمثلًا يقال عن الله إنه شبيه بالحامة ، والإيمان أو الوحي يقول : « في البدء خلق الله السماوات والأرض » . فما معنى هذه الأقوال ؟ لا يوضح لنا الإيمان شيئاً من ذلك . ولكن هذه هي مهمة العقل . والنتيجة لهذا أن حرية العقل يجب أن تكون حرية مطلقة بإزاء المعتقدات الدينية فلئن كانت المعتقدات الدينية نقطة البدء فهي كذلك خسب ، وأما تفصيلها فوكول إلى العقل .

ثم ينتقل سكوت أريجين إلى الموضوع الرئيسي فيقول : نحن نتفق مع معارضينا فيما قال به القديس أوغسطين من أن الله ثابت لا يمكن أن تحل فيه الأعراض ، والضرورة هي إرادة الله ، وإرادة الله هي الضرورة . وعلى هذا النحو فإن الضرورة في الطبيعة هي أيضاً إرادة الله . وإرادته فعل محسن ، وفعل واحد . وعلى ذلك فضرورة الطبيعة واحدة ، وقد قدّرت قدرأ سابقاً ، إلا أن الله مع ذلك - تبعاً لأنه خير ولأنه حب - لا يمكن أن يقبل الشر . لهذا فإن الشر والموت أو الضر والخطيئة ، ليست من فعل الله ، وإنما هي سلوب كلها وليس لها وجود حقيقي . لهذا لا يمكن أن تقول إنها من فعل الله . أما فعل الشر فلا يأتي من قضاء سابق ، بل يأتي من فساد الإرادة أو من ميل الإرادة الفاسدة . وبهذا نستطيع التوفيق بين الحرية الإنسانية وبين القضاء السابق وتبعاً لهذا يقول سكوت أريجين إن أفعال الناس لم تقدر قدرأ سابقاً من حيث الشر ، وإنما قدرت من حيث الخير خسب . والإرادة الشريرة وحدتها

هي التي تفعل الخطيئة أو الشر . و فعلها ليس إيجابيا ، بل هو نقصان وعدم للخير .

## نظريّة الوجود

كان سكوت أرسطيين ، على المكس من القديس أوغسطين ، لا يؤمن بأن الله عالٍ على العالم . بل كان يؤمن بأن الله هو الكل في الكل ، على حد تعبير القديس بولس ، وأن الإله يحتوى الطبيعة كلها ، فهى هو وإليه مرجم كل شيء . والعوامل التي دفعت سكوت أرسطيين إلى هذا هي اطلاعه على بعض كتب الآباء خصوصاً كتاب القديس غريغوريوس الأوساوى : في « العمل <sup>(١)</sup> الإنساني » ، ثم كتاب « في المشتركات » لمسيموس صاحب الاعتراف ، ثم الكتب المنحولة إلى دينيسيوس الأريوفاغي . هذا فيما يتصل بمادة البحث . أما من ناحية شكله ، أعني من ناحية النهج المنطقي الذى سار عليه سكوت أرسطيين ، فقد استعان بكتابي « المقولات » و « العبارة » لأرسطو . وكانت نتيجة هذا كله أن أخرج كتاباً أسماه « تقسيم الطبيعة » عام ٨٦٧ . وهذا الكتاب كتب على الطريقة الأفلاطونية في المخاورات ، ولو أنه ليس محاورة بالمعنى الصحيح ، بل هو محاورة تعلمية .

يبدأ أرسطيين هذا الكتاب بأن يقسم الوجود ، ويقسم أنواع الحمل على الوجود . فيقول إن هذه الأنواع خمسة أو عشرة . النوع الأول هو تقسيم الوجود إلى أعراض وجواهر ، إلى الأشياء المدركة بالتجربة والأشياء في ذاتها ، إلى الأعراض وإلى الله . ولكن يمكن أن ينظر إلى الله وإلى المادة وإلى الروح

---

De hominis opficio (١)

De Ambiguis (٢)

تبعاً لواحدة من هاتين النظريتين ، وهذا هو التقسيم الذي قال به كنـت Kant من تقسيم الأشياء إلى ظواهر وأشياء في ذاتها . والنوع الثاني هو تقسيم الوجودات حسب ترتيبها تصاعداً أو تنازلاً أى حسب الفنـزة إلى الشيء من حيث ما هو أدنى منه أو أعلى منه ، أعني أن شيئاً ما إذا نظر إليه من ناحية ما هو أعلى منه فهو موجود ، أما إذا نظر إليه من ناحية ما هو أدنى منه فهو غير موجود . ذلك لأنـه في الحالة الأولى يكون معلوماً ، أما في الحالة الثانية فلا يكون كذلك . ومعنى هذا أن الكائنات الدـنيـا تستمد وجودها من العليا ، والعـكس غير صحيح . والنوع الثالث هو تقسيم الحال أو الوصف بحسب النظر الفلـسـفي أو النظر العـادـي . فـما هو موجود حقـاً بحسب النظر الفلـسـفي هو غير موجود حقـاً بحسب النظر العـادـي . فالحقائق بالنسبة إلى النظر العـادـي لا وجود لها باعتبارها حقائق فعلية بالنسبة للنظر الفلـسـفي . وماهـيات الأشياء هي حقائقـها بحسب النظر الفلـسـفي ، بينما الأعراض هي الحقائق بحسب النظر العـادـي .

والنوع الرابع هو تقسيم الوجود من حيث التـعـقـل . فـهل التـعـقـل يكون بالنسبة لـأشياء ثابتـة ، أم التـعـقـل تـعـقـل أشياء متـغـيرـة ؟ هنا يـظـهر أن التـعـقـل الحـقـيقـي هو تـعـقـل الأشياء الثابتـة للـسـرـمـيـة التي ليست مـوـضـوـعاً لأـعـراـضـ ، بينما النـظر إلى الأشياء وباعتبارها متـغـيرـة نـظـر قـاصـر .

والنـوع الخامس هو تقسيم الوجود من نـاحـيـة فـكـرة خـلاـص الإـنـسان : فالناس الذين قدـرـ لم الشـقاء عن طـرـيقـ الخـطـيـةـ غير مـوـجـودـين . ثم قـام أـرـيـجـينـ ، بعد أن وضع الأـسـامـ لـمـذـهـبـ في المـقولـاتـ ، بينما هذا المـذـهـبـ كان عـلاـ خـالـداً بين العملـ الذـى قـامـ به أـرسـطـوـ والـعملـ الذـى سـيـقـومـ به كـنـتـ بعد عـشـرةـ قـرـونـ . وهـنـا زـاهـ يـستـعـينـ بشـئـ من مـقـولـاتـ أـرسـطـوـ ، وـلـكـنهـ لا يـسـقـمـينـ بـهـ لـكـيـ يـأـخـذـهـ عـلـىـ عـلـائـهـ ، بل ليـفـيـرـ مـعـنـاهـ بـحـسـبـ مـذـهـبـهـ . فـيـأـخـذـ التـفـرقـةـ بـيـنـ الجـوـهـرـ وـالـأـعـراـضـ ، ويـقـولـ إنـ الـأـعـراـضـ لـاـ وـجـودـ لـهـ حـقـيقـةـ . وـالـجـوـهـرـ يـنقـسـمـ بـدـورـهـ إـلـىـ قـسـمـيـنـ :

(أ) جوهر هو موضوع الأعراض

(ب) جوهر هو الماهية الكلية .

وهذا الجوهر الثاني غير موضوع للأعراض ، وهو لهذا أشرف بكثير من الآخر . وعن هذا الجوهر تصدر جميع المقولات . وينشأ الوجود عن طريق ما يسميه باسم الحالة العامة . وهي عبارة عن الماهيات أو الصور الأزلية الأبدية التي تخلقها الماهية الكلية لكي تتحقق نفسها . وهذا ما يسمى باسم الحالة العامة .

يأنى بعد ذلك خلق أشياء أخرى عن طريق هذه الماهيات الأزلية الأبدية ، وذلك عن طريق حركة عامة تسود جميع الوجود ، وبها ينتهى الخلق ، وتسمى باسم الحركة العامة ، وتنتتج الكون .

وأخيراً لا بد من غاية عليا تنتهي إليها هذه الأشياء جهيناً . ويلاحظ في هذه الأنواع الأربع أننا نجد فيها على أرسطو الأربعة بتمامها : المادية والصورية والفاعلية والقائمة . ومن هنا ية تكون عند سكوت ارجين مذهب في الوجود كامل للتركيب حكم البنيان ، يمكن أن يصاغ نهائياً على النحو التالي : —

الأب	موجود الله المجهول	الماهية الماهية	الماهية الكلية	الذى منه	الطبيعة المخلقة	القدمة
الابن	فاعل	العقل الاولية	الحالة العامة	عن طريق إعطاء	الطبيعة المخلقة	الظاهرة
الروح	يسكل	العلم	الحركة العامة	الصور	الظاهرة	الظاهرة
القدس	يسكل	العملية		في ( الفاعلية )	الطبيعة المخلقة غير	الظاهرة
افت السكل	يسكل	السؤال	السكل	اليه ( الغاية )	الطبيعة غير	المخلقة غير الظاهرة

فالطبيعة تنقسم عند سكوت ارجيin . ولكن ليست هذه القسمة كقسمتها إلى أحجاس وأنواع وأفراد ، بل هي قسمة موجود واحد .

وهذا التقسيم ليس تحليلًا خسب ، بل هو تركيب في نفس الآن . فإذا قسمت الأشياء إلى أحجاس وأنواع ، كان لا بد أن نرتفع من الأفراد إلى الأحاجس . والطبيعة هي دائمًا السكل في الكل وهي الله . فالطبيعة تبعاً لهذا لا بد أن ت分成 إلى أربعة أقسام :

(١) طبيعة خالقة وهي قديمة

(٢) طبيعة مخلوقة ولكنها خالقة

(٣) طبيعة مخلوقة ولكنها غير خالقة

(٤) طبيعة غير مخلوقة وغير خالقة .

أما فيما يتعلق بالطبيعة الخالقة فإننا نشاهد أن سكوت ارجيin قد وضمهما متأثراً أشد التأثر بما ذهبت إليه السكت المترتبة إلى ديو نسيوس الأربع فاغني . ويقسم سكوت ارجيin ، كما فعل ديو نسيوس المزعوم ، اللاهوت إلى لاهوت سلوب ولاهوت الإيجاب . فلا هوت السلوب ينزل الله عن أن يصفه بصفة ما من الصفات الإيجابية التي تضاف إلى غيره من السكائنات . لأن كل وصف له لا بد أن يكون ناقصاً ، من حيث أن هذه الأوصاف هي أوصاف للكائنات المتناهية بينما الطبيعة الخالقة غير المخلوقة لانهاية . لهذا يجب — حينما نصف هذه الطبيعة — أن نضيف لفظ « فوق » . فلا يقال عن الله إنه ماهية بل يقال عنه إنه فوق الماهية . وحين نقول هذا فإننا نؤكد من ناحية أنه ماهية ، وننكر في الآن نفسه أن يكون ماهية ، لأنّه ماهية لا كلاماهيات بل هو ماهية فوق الماهيات . أما لاهوت الإيجاب فهو حين يصف الله لا يصفه باعتباره

مشابهاً لــ الكائنات المتناهية بل يقول إنه لما كانت الكائنات المتناهية من صنع الله ، أمكن ، عن طريق الاشتراك في الاسم أو في الرمز ، أن يقال إن الله متصف بصفات إيجابية .

(ب) ولكن الله أو الطبيعة الحالة غير المخلوقة يصير أيضاً طبيعة مخلوقة لأن الله يبقى مستمراً داخل نفسه ، بل ينتتج الوجود . وإنما الوجود صادر عن الله بوصفه الخير . وإنما الوجود يتم عن العدم . لكن لا يجب أن نفهم من العدم هنا أنه لم يكن نعمة شيء . بل إن هذا العدم هو ما قبل الزمان . ولما كان الله لا ينطبق عليه الزمان ، بل تتطبق عليه الأبدية ، فالزمان إذن لا وجود له بالنسبة إلى الله . فإن قلنا إذن إن الله قد خلق الأشياء من العدم ، فمعنى هذا أنه بدأ الزمان . أما هذا العدم ، فــ كان هو الله نفسه .

ولــكن كيف يتم فعل الخلق ؟

يقول سكوت إريجين إن علينا أن نتبع ما أتى به الوحي الذي قال إن الله قد خلق عن طريق « الكلمة » — ويفسر الوحي لنا « الكلمة » بأنها أصل أو الصور السرمدية التي صدرت عن الله . ويجب ألا نفهم هذا الصدور على أنه متأخر في الزمان . إنما وجدت الصور منذ الأزل مع الله ، وستوجد إلى الأبد مع الله . فإن كــنا نجعل تأخراً أو تقدماً ، فليس معنى ذلك تأخراً أو تقدماً في الزمان بل التأخــر أو التقدم من حيث المرتبة والشرف . فالصور سرمدية كالقــها سواء بسواء . وهنا يلاحظ أن الوجود عند سكوت إريجين كــله هو الله ، لأن الأشياء تستمد وجودها من الله ، فهي تبعــاً لهذا الله نفسه . وهذا ما يسمى باسم وحدة الوجود عند سكوت إريجين .

ويلاحظ أن الذين كتبوا عن سكوت إريجين قد اختلفوا اختلافاً شديداً فيما يتصل بهذه المسألة . فنــهم من تصوره فيلسوفاً قائلــاً بوحدة الوجود . ومنهم

من غالى في الطرف الآخر فحاول أن يؤكد الفرقـة الكـبـيرـة التي يقول بها سـكـوتـ اـرـجـينـ بـيـنـ المـلـوـقـاتـ وـالـخـالـقـ . ولـكـنـ يـظـهـرـ أنـ سـكـوتـ اـرـجـينـ كانـ جـريـثـاـ فـتـعـبـيرـاـتـ كـلـ الـجـرـأـةـ . ولوـ أـخـذـتـ هـذـهـ التـعـبـيرـاتـ بـحـرـوفـهاـ لـقـيـمـاـ مـنـهـاـ آـنـهـ كـانـ يـقـولـ بـوـحـدـةـ الـوـجـودـ .

وهـنـاـ يـلـجـأـ سـكـوتـ اـرـجـينـ إـلـىـ أـنـوـاعـ الـوـجـودـ فـيـقـولـ إـنـهـ لـوـ نـظـرـنـاـ إـلـىـ المـلـوـقـاتـ منـ جـهـةـ الـخـالـقـ ، لـوـ جـدـنـاـ أـنـهـاـ جـمـيعـاـ مـخـلـوقـةـ . وـلـوـ نـظـرـنـاـ نـظـرـةـ فـاـقـيةـ ، لـوـ جـدـنـاـ أـنـهـاـ لـيـسـتـ خـالـقـةـ وـلـاـ مـخـلـوقـةـ ، وـإـنـماـ هـيـ الـغـاـيـةـ النـهـائـيـةـ الـتـيـ تـرـجـعـ إـلـيـهـاـ الـأـشـيـاءـ . وـإـذـاـ نـظـرـنـاـ إـلـيـهـاـ نـظـرـةـ عـادـيـةـ عـلـمـيـةـ ، وـجـدـنـاـ أـنـ الـأـشـيـاءـ تـكـوـنـ أـجزـاءـ مـنـ هـذـاـ عـالـمـ ، وـهـيـ الـأـشـيـاءـ الـحـسـيـةـ . فـعـنـيـ هـذـاـ أـنـ الـطـبـيـعـةـ الـخـالـقـةـ غـيرـ مـخـلـوقـةـ تـصـيـرـ طـبـيـعـةـ مـخـلـوقـةـ غـيرـ خـالـقـةـ عـنـ طـرـيقـ الصـورـ . وـتـصـيـرـ أـيـضـاـ طـبـيـعـةـ غـيرـ خـالـقـةـ بـأـنـ تـصـبـحـ وـجـوـدـاـ فـيـ عـالـمـ . ولـكـنـ لـابـدـ لـمـاـ بـعـدـ هـذـاـ كـلـ مـنـ أـنـ تـوـدـ إـلـىـ الـأـصـلـ الـذـيـ بـدـأـتـ مـذـهـ ، فـتـعـوـدـ مـنـ جـدـيدـ طـبـيـعـةـ غـيرـ مـخـلـوقـةـ ، وـلـيـسـتـ أـيـضـاـ خـالـقـةـ باـعـتـبارـهـ غـايـةـ . وـهـذـهـ طـبـيـعـةـ الـجـدـيـدـةـ تـشـبـهـ تـامـاـ طـبـيـعـةـ الـأـوـلـىـ أوـ طـبـيـعـةـ الـخـالـقـةـ . غـيرـ مـخـلـوقـةـ .

فـإـذـاـ نـظـرـنـاـ إـلـىـ هـذـهـ طـبـيـعـةـ الـتـيـ يـخـلـقـ اللهـ عـنـ طـرـيقـهـ أـوـلـاـ مـاـ يـخـلـقـ »ـ نـزـىـ أـنـهـ تـشـبـهـ الصـورـ ، خـصـوصـاـ فـيـ تـصـورـهـاـ الـأـفـلـوـطـيـفـيـ . فـكـلـ وـجـودـ الـأـشـيـاءـ مـمـكـنـ عـنـ طـرـيقـ مـشارـكـتـهـ فـيـ هـذـهـ الصـورـ . وـهـذـهـ الصـورـ مـرـتـبـةـ فـيـ درـجـاتـ مـنـ الـأـعـمـ إـلـىـ الـأـخـصـ مـثـلـ الـحـيـاةـ وـالـمـقـلـ وـالـمـاهـيـةـ الخـ . . . وـهـذـاـ تـخـرـجـ الـأـشـيـاءـ مـنـ الـوـحـدةـ فـتـصـبـحـ كـثـرـةـ عـنـ طـرـيقـ «ـ الـكـامـةـ »ـ الـتـيـ هـيـ الصـورـ السـرـمـدـيـةـ . وـيـلـاحـظـ أـنـ دـوـرـ الـخـلـقـ يـسـتـقـمـرـ وـتـصـبـحـ الـأـشـيـاءـ جـمـيعـاـ مـفـصـلـةـ فـتـصـيـرـ كـوـنـاـ . هـذـاـ نـزـىـ أـنـ خـلـقـ اللهـ لـنـفـسـهـ ، عـلـىـ حـدـ تـعـبـيرـ سـكـوتـ اـرـجـينـ ، هـوـ بـعـيـنهـ إـيجـادـ الـأـشـيـاءـ .

( ح ) نزل بعد ذلك إلى الطبيعة المخلوقة غير الخالقة وعلى رأسها نجد الإنسان . يعرف سكوت إيجين الإنسان كما عرفه ديونسيوس المزعم فيقول إن الإنسان هو المعرفة التي لدى الله عن الأشياء الموجودة باعتبارها موجودة . ولماذا فإن الإنسان يلخص كل الوجود ، وفيه نجد الثالوث المكون من إبراهيم وإسحاق وبمقروب .

لنبدا بدراسة الإنسان : إنه مكون من روح أو نفس لها ثلاثة ملائكت هي : المقل ، والروية ، والحسن ، وذلك تبعاً لموضوعات المعرفة . فموضوع معرفة المقل هو الله . ولما كان هذا الموضوع فوق الوجود وفوق الماهية ، فإن المقل لا يستطيع أن يدرك ماهية الوجود . وكل ما يستطيعه هو أن يقول بوجوده تبعاً للإلهوت السلوب . وموضوع معرفة الروية هو الصور . ثم ثالثي بعد ذلك المعرفة الحسية . وهذا النوع من المعرفة ينقسم إلى قسمين : فإما أن تصدر تحت تأثير صور صادرة عن الخارج ، وإما أن تصدر تحت تأثير صور صادرة عن الباطن . ولا يكون الشعور بالذات موجوداً في الحالة الأولى ، بينما يوجد في الحالة الثانية . لأن الإنسان يعلم أن الصور صادرة من باطنها ، أما في الحالة الأولى فهو سلبي متقبل للصور فقط . والروية تدرك الماهيات ، ولكنها تدركها واحدة واحدة وكلأ ، بينما يدركها الحسن مفصلة الواحدة بعد الأخرى . أما العقل فقد ذكرنا أنه لا يستطيع أن يدرك الأشياء التي هي موضوع معرفته أي الطبيعة الخالقة غير المخلوقة . لكن يمكن أن يفيض الله على بعض الناس بهذه المعرفة في لحظات التجلى . في مثل هذه اللحظات يستطيع الإنسان أن يصل إلى إدراك الصور إدراكاً تاماً فيمكنه عن هذا الطريق إدراك صفات الله . والإنسانية في رأى سكوت إيجين لا تستطيع أن تصمد إلى مثل هذه التجليات ، وإنما استطاعت أن تقترب منها ثلاثة مرات : الأولى عن طريق المعرفة الطبيعية في عهد إبراهيم ، والثانية عن طريق المعرفة الموحى بها المكتوبة في عهد موسى

والثالثة عن طريق ظهور الله في مظهر الإنسان في عهد عيسى . وبعد ذلك عقد القليل جداً من الناس في المصور الأخرى .

لـكـنـ الإـنـسـانـ لـيـسـ روـحـاـ فـحسبـ ،ـ بـلـ هـوـ جـسـمـ أـيـضاـ .ـ وـهـذـاـ الجـسـمـ لـيـسـ شـرـأـ فـيـ الـمـدـهـ بـلـ أـصـبـعـ شـرـيرـاـ مـنـ بـعـدـ .ـ وـسـيـبـعـتـ الجـسـمـ بـالـنـسـبةـ إـلـىـ الـأـشـرـارـ .ـ ذـلـكـ لـأـنـ الشـرـ هـوـ الـمـدـ .ـ وـلـمـ كـانـ الإـنـسـانـ هـوـ الصـورـةـ إـلـىـ عـنـدـهـ مـنـ الـأـشـيـاءـ ،ـ وـلـمـ كـانـ اللهـ لـيـكـنـ أـنـ يـكـونـ الـمـدـ فـيـ تـصـورـهـ ،ـ فـعـنـ ذـلـكـ إـنـهـ لـنـ يـبـعـثـ حـيـنـ الـبـعـثـ غـيـرـ الـأـخـيـارـ .ـ وـيـقـولـ سـكـوتـ أـرـيـجـينـ إـنـ الـوـجـودـ الـأـرـضـيـ إـذـاـ ذـهـبـ لـنـ يـكـونـ بـعـدـ نـارـ ،ـ لـأـنـ النـارـ لـاـ وـجـودـ لـهـ إـلـاـ فـيـ الـعـالـمـ الـأـرـضـيـ .ـ وـإـنـماـ الذـىـ يـأـنـىـ هـوـ الـجـنـةـ .ـ

هـنـاـ يـحـبـ أـنـ نـقـفـ عـنـدـ مـسـأـلـةـ ذاتـ أـهمـيـةـ كـبـيرـةـ .ـ فـنـحـنـ نـرـاهـ يـخـاـلـ باـسـقـمـارـ أـنـ يـفـسـرـ كـلـ الـمـقـائـدـ نـفـسـيـاـ رـمـزـيـاـ عـقـلـيـاـ .ـ فـإـذـاـ نـظـرـ إـلـىـ الـخـطـيـةـ قـالـ إـنـهـ لـمـ يـحـدـثـ بـالـفـعـلـ أـنـ قـدـ هـبـطـ شـخـصـ مـنـ الـجـنـةـ خـلـطـيـةـ اـرـتـكـبـهاـ .ـ يـلـ وـجـدـ الـإـنـسـانـ فـيـ هـذـهـ الصـورـةـ ،ـ صـورـةـ الرـجـلـ أـوـ الـرـأـءـ مـنـذـ الـبـداـيـةـ ،ـ باـعـتـبارـ أـنـ الـخـلـقـ قـدـ ثـمـ مـنـ الـطـبـيـعـةـ خـالـقـةـ غـيـرـ الـخـلـوـةـ عـنـ طـرـيقـ الطـبـيـعـةـ خـالـقـةـ الـخـلـوـةـ ،ـ فـصـارـ هـنـاكـ اـنـصـالـ بـيـنـ هـذـهـ الـمـادـةـ وـالـرـوـحـ .ـ هـذـاـ اـنـصـالـ هـوـ الـخـطـيـةـ ،ـ وـتـلـكـ يـحـبـ أـنـ تـفـهـمـ فـهـمـاـ وـجـودـيـاـ خـالـصـاـ ،ـ وـلـاـ يـحـبـ أـنـ تـفـهـمـ فـهـمـاـ أـخـلـاقـيـاـ باـعـتـبارـ أـنـهـاـ كـانـتـ نـتـيـجـةـ خـطـأـ اـرـتـكـبـهـ فـرـدـ مـنـ الـبـشـرـ .ـ وـلـكـنـ الـوـجـودـ مـنـذـ الـمـدـ يـقـومـ باـخـطـيـةـ فـيـ اـجـمـاعـ الـمـحـسـوسـ بـغـيـرـ الـمـحـسـوسـ أـوـ الـرـوـحـ بـالـمـادـةـ .ـ وـعـلـىـ هـذـاـ النـحـوـ يـفـسـرـ سـكـوتـ أـرـيـجـينـ الـمـقـائـدـ الـمـسـيـحـيـةـ باـعـتـبارـهـاـ رـمـوزـاـ .ـ

وـنـمـوـدـ إـلـىـ كـلـامـهـ عـنـ الـجـسـمـ فـنـرـاهـ يـقـولـ إـنـ الـرـوـحـ تـنـشـتـ عـنـ طـرـيقـ الـجـسـمـ .ـ وـحـيـنـ يـصـلـ هـذـاـ لـنـشـتـ إـلـىـ أـوـجهـ ،ـ لـابـدـ أـنـ يـبـدـأـ عـودـ مـنـ جـدـيدـ ،ـ فـتـحـدـثـ جـمـلةـ نـقـمـرـاتـ حـتـىـ نـصـلـ إـلـىـ الـوـحدـةـ الـأـولـىـ .ـ فـإـذـاـ كـانـتـ الـكـلـامـةـ قـدـ

أخرجت الأشياء من الوحدة إلى الكثرة فإنها متعددها ثانيةً في ست مراحل :  
الأولى — حين يموت الإنسان فتفصل روحه عن بدنـه ويرجع إلى حالة  
العناصر الأربعـة .

الثانية — هي مرحلة البعث ، فتجتمع للإنسان العناصر الأربعـة .

والثالثة — تتحول فيها هذه العناصر إلى الروح .

والرابعة — هي تلك التي ترتفع فيها هذه الروح الخالصة إلى مرتبة الصور  
فعلم هذه الصور .

والخامسة — هي اتحادها بهذه الصور .

والسادسة — هي التي يصبح فيها الوجود روحـة تامة مطلقة واحدة أو على  
حد تعبيره : كان الله هو الكل في الكل حين لم يكن ثم غير الله<sup>(١)</sup> . ولكن  
يلاحظ مع هذا أن الأشياء لا تنتهي نهائياً ولا يكون لها وجود ذاتي بل تبقى  
مع ذلك في وجودها الأصلي . و فكرة العود إلى الأصل هذه فكرة أفلاطونية  
محذثة مزجت بشيء من المسيحية عن طريق فكرة الحب . ولكن يلاحظ  
مع هذا أنها قد خرجت عن المسيحية خروجاً كبيراً .

إن نظرة عامة إلى مذهبـه لتظهر لنا أنه كان جريئاً كل الجرأة — وأنه  
كان حراً حرية تامة في تفسيره للنصوص الدينية ؛ مما جعل الكنيسة تنظر إليه  
 شيئاً فشيئاً بغير عين الرضى ، خصوصاً بعد أن تطور مذهبـه على يد مدرسة  
شارتر . لهذا حرمت كتب سكوت ارجيـن وأصبح مطروداً من الكنيسة .  
ومع هذا فإن سكوت ارجيـن كان عقلاً ذا تزعة تذوير خطيرة هي التي كانت

نقطة البدء في نزعة التنوير كلها في المصور الوسطى . وكان مذهبه يمثل كيف يمكن أن يزج الإنسان بين الأفلاطونية الحديثة وبين المسيحية . ولهذا كانت تجربة چون سكوت إريجين إنذاراً لفلسفه المصور الوسطى من بعد بالنتيجة التي لا بد أن ينتهي إليها الفكر إذا اعتمد على الأفلاطونية الحديثة . وكانت النتيجة أنه لا بد من البحث عن مصدر آخر يُزاوج بينه وبين المسيحية حتى يمكن الفقائد المسيحية أن تقوم بجانب الفلسفة . ذلك المصدر هو الارسطالية .

---

مشكلة الكليات

## فِي الْقَرْوَنِ التَّلَاثَةِ الْأُولَى مِنْ الْمَصْوَرِ الْوَسْطَى

### مِنْ الْقَرْنِ الْتَّاسِعِ إِلَى الْقَرْنِ الْحَادِيِّ عَشَرَ

أثارت مشكلة الكلمات الكثيرة من البحث منذ البداية في المصور الوسطى . واستمرت حتى آخر هذه المصور خصوصاً عند أوّلئك . وقد وضع المشكلة في صورة ساذجة فرفويوس الصورى في « إيساغوجى » أو المدخل إلى مقولات أرسطو . فعرف اللاتينيون ذلك عن طريق ترجمة بونتيوس Boëce لابساغوجى .

وتقسم هذه المشكلة إلى ثلاثة أقسام أو ثلاثة أسئلة :

(١) هل لــكليات ، أى الأجناس والأنواع ، وجود في الخارج !؟ أم أن وجودها في الذهن فحسب ؟

(ب) إذا كان لها وجود في الخارج ، فهل هذا الوجود مادي أو غير مادي ؟

(ح) إذا كانت توجد في الخارج ، فعلى أي نحو يكون هذا للوجود : هل توجد وحدتها ، أو توجد متصلة بالأشياء ؟

وكان طبيعياً أن يكون الموقف الذي يقفه الإنسان إزاء كل سؤال لا يخرج عن أن يكون أحد المذهبين الفلسفيين اللذين تركتهما المصور القديمة، وأعنى بهما مذهب أفلاطون ومذهب أرسطو. فالذين يقولون بوجود خارجي لـالكلمات مـأنصارـأفلاطونـ،ـإـذـالأـفـرـادـعـنـدـهـلـاـوـجـودـأـقـلـمـرـتـبـةـمـنـوـجـودـالـكـلـيـاتـالـتـىـتـوـجـدـفـيـالـخـارـجـ؛ـفـيـحـينـأـنـأـرـسـطـوـيـذـهـبـإـلـىـالـقـولـبـأـنـالـكـلـيـاتـ

ليست إلا أسماء أى تجريدات ذهنية ، إنما الوجود الحقيق هو وجود الأفراد الداخلية تحت الأنواع والأجناس .

ومن هنا نرى أن المشكلة ليست مشكلة منطقية نحوية كما قال بها فرفريوس الصورى ، دون أن يحاول الإجابة عن سؤال من الأسئلة التي ذكرت ، إنما هي أيضاً مشكلة ميتافيزيقية لأنها تتصل بالوجود من حيث ترتيب للوجودات . بل هي خاصة بالطبيعيات لأن البحث فيها خاص بالطبيعيات . ولما كانت الأفلاطونية ، سواء كانت الأفلاطونية الخالصة أم المحدثة ، هي التي سادت في القرون الأولى من المصور الوسطى إلى جانب سيادة مذهب أوغسطين الذى تأثر أيضاً بالأفلاطونية ، فقد كان طبيعياً أن يتخذ الفلاسفة موقف أفلاطون فيجعلوا السكلبيات وجوداً خارجياً .

كان أول من عنى بهذه المشكلة في المصور الوسطى هو فرديجيز دوتور Frédégise de Tours الذي اتخذ موقفاً أفالاطونياً غالياً ، فعمل الوجود الحقيق هو وجود الماهيات أو السكلبيات حتى قال إن لاظلمة وجوداً خارجياً ، فقد ورد في أول سفر التكوين هذا القول : « كان على وجه الغم ظلمة » إلا أن فرديجيز لم يتسع في هذا المذهب . أما الذى توسع فيه فهو سكوت أريجين ، إذ قال إن تقسيم أرسطو المقولات هو تقسيم للوجود وليس تقسيماً للحمل على الوجود . فالماهيات المتمثلة في المقولات العشر إنما هي الوجود الحقيق ، وينقسم تبعاً لها كل الوجود . وقال إن العالم يسير من السكري المتقوّم إلى الجزئي ، ثم ينتقل من جديد من الجزئي إلى السكري المتقوّم . فالخلق هو استخلاص أو استنباط من السكري المتقوّم إلى جزئيات . بينما عودة الخلق إلى الطبيعة غير المخلوقة وغير الخالقة إنما هو على حد تعبير چون سكوت أريجين تحليل . وعلى ذلك فالوجود يطابق الماهية ، والوجود الحقيق هو وجود الماهية . ومع ذلك نجد

في القرن التاسع نفسه اتجاهات جديدة تختلف هذا الاتجاه الأول بعض الخلافة . وهذا الاتجاه الآخر يتفق مع مذهب أرسقو . ويظهر لنا ذلك أول ما يظهر في الحوائج على « إساغوجي » المنسوبة إلى رابان مُور ، ثم في كتاب هيريك دوسير Heirc d' Auxerre إلا أنه يلاحظ أن هذا الاتجاه الجديد كان ضعيفاً في أول الأمر ؟ وقد اتجه رمى دوسير تلميذ هيريك دوسير اتجاه أستاده وسار على مذوال سكوت أريجين ، ولو أنه لم يستخلص كل النتائج الميتافيزيقية والطبيعية كما فعل من قبل سكوت أريجين .

ومن هنا نستطيع أن نقول إن الموقف في القرن التاسع كان في جانب أفلاطون ، أي في جانب الواقعيين ضد اللفظيين . وظللت الحال كذلك في القرن العاشر ، ولو أنه كان خالياً من كل تفكير فلسفى ، ولم تظفر فيه غير شخصية واحدة تستحق الذكر هي شخصية جيلبر Gilbert الذي كان وثيق الصلة بالعرب ودرس في إسبانيا .

أما في القرن الحادى عشر فقد أخذت مشكلة الكليات وجهاً جديداً هي وجهة الاسميين المطلقة ضد الواقعيين المطلقيين الذين وجدوا في القرن التاسع . وصاحب هذا الاتجاه الجديد هو روسلان Roscelin . ولد في مدينة كپين Compiègne ودرس في مدارسها حتى أصبح أحد رجال الدين . إلا أنه فصل بعد ذلك من وظيفته ، بسبب الموقف الذي وقفه في مسألة الكليات والنتائج التي بناها على هذا الموقف . ولكنه أعيد بعد أن أعلن اتفاقه مع خصومه .

قال روسلان إن الماهيات ، أو الكليات ، ليست غير أسماء ، أو على حد تعبيره تسميات صوتية Flatus Vocis . « فالإنسانية » ليس لها وجود حقيقي بل الوجود الحقيقي هو وجود الأفراد . وبينما قال الواقعيون إن الجنس حقيقي ،

وإن النوع قسم من أقسام الجنس ، وإن النوع أبضاً وجوداً حقيقةً ، نرى  
رسان يقول إنه ليس للأجناس أو الأنواع وجود ممكّن .

وما يلفت النظر في هذا المذهب هو النتائج التي تترتب عليها في ميداني  
اللاهوت والفلسفة . ذلك أن رسان لم يقنع بتطبيقه على المشاكل النحوية  
المختلفة ، بل طبقه على اللاهوت كذلك . فكان النتيجة أن أصبح يقول  
بأن الله ثلاثة ، وليس واحداً . فكما أن الإنسانية لا وجود لها ، وكما أن أفراد  
الإنسانية هم وحدهم ذوو الوجود حقيقي ، كذلك يكون الحال بالنسبة لله : فليس  
هناك وحدة جوهر واحدة بل إن كلّ أفنون جوهر مستقل ؛ وتبعاً لهذا  
لاتوجد إذن ثلاثة أقانيم من طبيعة واحدة ، بل توجد ثلاثة طبائع أو ثلاثة  
جواهر ، وكل جوهر متفقٌ بذاته مستقل عن الآخر . فليس من الممكن إذن  
أن نقول إن الأب هو الابن ما دام كلّاً منها مستقلاً عن الآخر ومتقدماً  
بذاته . وموضع التجديد في أقوال رسان هو جعله الأفنون جوهراً . وبعد أن  
كانت الكنيسة الغربية تفرق بين الجوهر وبين الأفنون ، نرى رسان يقول  
إن الأفنون ليس له غير معنى واحد ، وهو أنه جوهر . وعلى ذلك فالآقانيم الثلاثة  
جواهر ثلاثة . ومن هذا التجديد ، في لغة الدين على الأقل ، قامت الثورة  
عليه وعد من أصحاب البدع .

وعلى كل حال فإننا نرى منذ نهاية القرن الحادي عشر أن مشكلة  
الكلمات قد وضعت في وضيحيها الحقيقيين : أحدهما موقف الواقعيين الذين  
يعلمون للماهيات وجوداً في الخارج ؛ والآخر هو موقف الاسميين الذين يقولون  
إن الوجود الحقيقي هو وجود الأفراد ، أما الأجناس والأنواع فوجودها ذهنى .  
ونلاحظ أن الموقف الذي يقفه كل فيلسوف من هذه المشكلة يتأثر بالمذهب الذي  
تأثره الفيلسوف : فإن تأثر أفلاطون اتخذ موقف الواقعيين ، وإن تأثر أرسطو  
اتخذ موقف الاسميين .

## القديس أنسِلْم Saint Anselme De Cantorbéry

ولد القديس أنسِلْم في مدينة أوستا في شمال إيطاليا في أواخر سنة ١٠٣٣ م. حودرس دراسته الأولى في مدارس البنديكتية . وتبعداً لهذه الدراسة الدينية أراد أن يكون أحد رجال الدين ، وساعدته أمه على هذا الاتجاه . أما أبوه فقد كان معارضًا أشد المعارض في دخوله في زمرة رجال الدين . فلما ماتت والدته انصرف عن الدين ، واتجه إلى الحياة العامة . وعاني في تلك الفترة التي انتقل فيها من الطفولة إلى الشباب ، أزمة عنيفة هي التي تشاهد دائمًا في هذه السن عند رجال الفكر مما تسكن التربية والوسط الذي يعششون فيه . وكانت نتيجة هذه الأزمة أن عكف أنسِلْم على الحياة المادية ، وانصرف عن كل تفكير في الدين .

إلا أن هذه المهد انقضى بعد المشرين ، وببدأ أنسِلْم عمده القنصل . في هذا Bec lelor رحل إلى فرنسا ووصل إلى مقاطعة نورمانديا . وفي مدينة « بك » من هذه المقاطعة التحق بالمدرسة الملحوقة بدير « بك » . وكان رئيسها أحد مواطنه وهو لانفران دوبافي Lanfranc de Pavie . فاستطاع أنسِلْم في هذه المدينة أن يدرس دراسة منتظمة . ثم كان لديه أن يختار ، بعد أن أتم هذه الدراسة ، أحد طرق ثلاثة : – فإما أن يكون راهبًا منعزلًا ، أو أن يحيى في دير ، أو أن يعود إلى وطنه ليحيا نفس الحياة التي حي بها من قبل في أواخر الطور الأول . وقد اختار الطريق الثاني ، فعاش في دير « بك » . وانتخب رئيساً لهذا الدير حينما انقل رئيسه إلى دير « كان » Caen . وظل القديس أنسِلْم في هذا المنصب خمسة عشر عاماً ، أبدى في أثناءها نشاطاً كبيراً . فقد كتب كل كتابه Monologium الرئيسية أثناء تدریسه في مدرسة هذا الدير . فألف كتابه مذاجة (ف - ه)

و Prologium كتاب في الحقيقة Veritate : D ثم كتاب « ف القليل »  
De Trinitate

وللهِمْ فِي تَعْلِيمِ أَنْسَلِمْ أَنَّهُ أَتَى بِهَذِهِ بَرَجَدِيدَ . فَبِينَا كَانَ مُوَاطِلَهُ  
لَا نَفَرَانَ يَدْرُسُ عَنْ طَرِيقِ الْكِتَابِ الْمَقْدَسَةِ وَحْدَهَا ، نَرَى أَنْسَلِمْ يَدْخُلُ إِلَى  
جَانِبِ ذَلِكَ تَدْرِيسًا عَقْلِيًّا خَالصًا . وَيَنْتَهِي الدُورُ الثَالِثُ مِنْ حَيَاةِ  
أَنْسَلِمْ وَهُوَ دُورُ الْأَسْتَاذِيَّةِ فِي دِيرِ « بَكَ » بِإِنْتَخَابِهِ مَطْرَانًا لِكَنْتَرِ بَرِّي . وَانْصَرَفَ  
مِنْذِ ذَلِكَ الْحَيْنَ عَنِ التَّدْرِيسِ وَالتَّأْلِيفِ وَانْقَطَعَ إِلَى الْحَيَاةِ الْعَامَّةِ مُشْتَغِلًا بِالْمَشَائِلِ  
الَّتِي أَثْبَرَتْ فِيهَا يَنْتَصِلُ بِالْكِنْيَسَةِ وَالْإِمْپَراَطُورِيَّةِ ، وَخَاصَّةً مَسَأَلَةُ الزَّرَاعِ بَيْنِ  
الْبَابِيَّةِ وَالْإِمْپَراَطُورِيَّةِ . وَقَدْ أَخْذَ الْقَدِيسُ بِطَبِيعَةِ الْحَالِ جَانِبَ الْبَابَوَاتِ .  
وَكَانَتْ نَتْيَاجَةُ ذَلِكَ أَنْ نَفَى إِلَى اِبْطَالِهِ حِينَما أَخْفَقَتِ الْبَابِيَّةُ . فَكَتَبَ فِي أَنْتَهَاءِ  
ذَلِكَ فِي مَدِينَةِ اِسْكَافِيَا بِجَنُوبِ اِيطَالِيَا كَتَبَهُ : « لِمَاذَا صَارَ اللَّهُ إِنْسَانًا »  
وَاسْتَمْرَ هَكُذا بَيْنَ النَّفِيِّ وَبَيْنَ التَّرَدُّدِ إِلَى اِنْجَلِزِرَا حَتَّى  
مَاتَ فِي كَنْتَرِ بَرِّي عَامَ ١١٠٩ .

وَيَخْتَافُ الْمُؤْرِخُونَ فِي تَحْدِيدِ أَصْلِهِ . وَمِنْشَا ذَلِكَ تَمْصِبُهُمْ : فَالْمُؤْرِخُونَ  
الإِيطَالِيُّونَ يَعْمَلُونَهُ إِيطَالِيًّا الْجِنْسَ لَأَنَّهُ وُلِدَ فِي مَدِينَةِ أُوسْتا ، وَيَسْتَشْهِدُونَ بِالأشْعَارِ  
الَّتِي قَيَّلَتْ فِي مَوْتِهِ . وَيَقُولُ الْأَلمَانُ إِنَّهُ أَوَّلُ فِيلُسُوفٍ مِنْ دَمِ الْأَلْمَانِ خَالصِّ ،  
لَأَنَّ أَجْدَادَهُ مِنَ الْبَرْغَنْدِيِّينَ كَمَا أَنَّ أَمَّهُ لَوْمَبَارِدِيَّةَ بَرْغَنْدِيَّةَ – وَإِنْ كَانَ مِنْ حَيْثِ  
الْتَّقَافَةِ فَرْنَسِيًّا ، وَمِنْ حَيْثِ نَهَايَةِ حَيَاةِهِ إِنْجِلِيزِيًّا .

### العقل والإيان

شُفَلَ الْقَدِيسُ أَنْسَلِمُ أَوْلَى مَا شُفِلَ بِهِ شَكَّةُ الْمَعْقُلِ . وَكَانَتْ أَحْوَالُ التَّفْكِيرِ  
تَنْقَسِمُ فِي ذَلِكَ الْمَعْصَرَ إِلَى قَسْمَيْنِ : الْدِيَالِكْتِيُّونَ فِي جَانِبِ ، وَاللَّاهُوتِيُّونَ  
فِي جَانِبِ آخَرَ . أَمَّا الْأُولُى فَقَدْ أَرَادُوا تَحْكِيمَ الْمَعْقُلِ فِي الْمَقْيَدَةِ ، وَأَنْكَرُوا

عن هذا الطريق كثيراً من المعتقدات التي تعمد على الوحي دون المقل مثل فـكرة الانفاسة<sup>(١)</sup> ، كأنـكروا اليوم الآخر . وبالجملة أنـكروا كل الأفكار التي تحصل بالقيمة من حيث هي عقيدة دون أن تكون قابلة للبرهنة العقلية . وكان من أشد أنصار هذه الحركة - الاسميون .

ثم قامت حركة مضادة شملت أوائل هذا المصر وكان على رأسها بطرس ديماني ( ١٧٠٢ + ) الذي حمل على فلسفة أرسطو حلة شديدة كما حمل على الفلسفة بوجه عام . وقال بعدم إمكان مبدأ التناقض وبيطلان فـكرة العلية . لأن العلة الأولى والأخيرة هي الله - والله حرث حرية مطلقة . وإرادته يمكن أن تصل إلى حد عدم إحداث ماحدث . وهذه الظاهرة نفسها هي التي نجدها في الفلسفة الإسلامية في نفس الوقت عند الأشاعرة .

فقام القديس أنسُل ، واحتخط لنفسه طريقاً وسطاً بين الديالـكتيين وبين رجال اللاهوت - وقال إن الديالـكتيين مخطئون لأنـه لابد من البدء أولاً بالإيمان وليس العقل بأسبق على الإيمان ، ولا يمكن العقل أن يؤذى وحده إلى الإيمان . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى قال إن رجال اللاهوت يرتكبون إهلاً شنيعاً حين ينصرفون عن تعقل مضمون الإيمان ، والواقع أنه لابد من الإيمان ، لكنـكي يتتعقل مضمون هذا الإيمان . وهذا ما يفهم من قوله : إنـي لا أجـد من أجل الإيمان ، بل أو من لانـتعـل . فهو يأخذ على الديالـكتيين ادعـاءـهم ، كما يأخذ على اللاهوتيـن إهـالـهم . إلا أنه يلاحظ أنـأنسـل لم يضع حداً

---

(١) encharistie طقس من طقوس الكنيسة الكاثوليكية مدلوـله أن يتحول الخبز والتبيـذ إلى جسم المسيح ودمه تحويـلاً بالفعل والجوهر ، بعد تلاوة صلوات وأدعـية خاصة .

معيناً يقف عنده المقل بل جعل الميدانين مختلفين . فإذا قلنا إن المقل يبدأ بعد الإيمان ، فهل يستطيع المقل أن يجعل عقلياً كل ما هو إيمانٌ ؟ الواقع أن أسلم لم يكن شاعراً بما شعر القديس توما من بعد ، ألا وهو وجوب التفرقة بين ميدانين : ميدان يشترك فيه المقل والنفل ، وأخر لا يستطيع المقل أن يلجه لأنه من اختصاص الإيمان وحده . ولذا نرى أسلم لا يقف دون تعقل الأشياء التي سيمدّها القديس توما خاصة بالنفل ، فيحاول أن يتعقل فكرة التجسد وفكرة الانخارستية وفكرة النالوث ، مع أن هذه الأشياء خاصة – في نظر القديس توما – بالإيمان ، ولا يمكن أن نبرهن عليها عن طريق المقل .

ويلاحظ أنه إذا لم يكن ثمة وسط بين البرهنة وعدم البرهنة على حقيقة ما ، فإن هناك وسعاً بين تعقل الحقائق وعدم تعلّمها ، وهو تعقل الحقائق قدر الإمكان . فإذا رأينا أن مضمون الإيمان يمكن أن يُتّمّل – فعلى الرأس أن ينحني وعلى المقل أن يؤمن . وإذا رأينا أن المقل لا يمكن أن يؤمن ببعض الأشياء ، فعلى الرأس أن ينحني وعلى المقل من جديد أن يؤمن . وإذا رأينا أن المقل يناقض مضمون الإيمان فعلى المقل أن ينحضر ويؤمن . فالمرجع في النهاية إلى الإيمان . ولكن يختلف من هذا أن يقال إن أسلم حاول دائماً أن يصل إلى برهنة عقلية ، وإن قال مؤلام اللاهوتين إن الحقائق لا يمكن أن تُدركَ مرة واحدة ، وإن مما فعل آباء الكنيسة فلم يمكنهم أن يدركوا الحقائق كلها ، وإن ما ورثناه عن الآباء ليس كافياً مع السكتة المقدسة ، لأنّه يؤدي بنا إلى الإيمان . ولو عاش الآباء أكثر أو سعوا الحقيقة ، والعلم والحقيقة ليس بالشيء الذي ينفرد ، بل سنتو إلى المصوّر وستكشف حقائق جديدة باستمرار .

## براهين وجود الله

عرض أسلم براهين وجود الله في كتابين : الأول هو كتاب Monologium «مناجاة» والثاني هو كتاب proslogium . ولنبدأ بالكتاب الأول . ألف أسلم كتاب «مناجاة» عام ١٠٨٠ م ، وهو أول شهرة من الكتاب الثاني لأن الأخير يحتوى البرهان المعروف باسم البرهان الوجودى على وجود الله . وبراهين وجود الله الموجودة في كتاب «مناجاة» براهين ثلاثة ، تقوم على أمرين : —

(أ) أن الكائنات مختلفة من حيث درجة السُّكَّال .

(ب) أن اختلافها في السُّكَّال إنما يرجع إلى مشاركتها في كمال أكبر هو الله .

**البرهان الأول:** يقوم هذا البرهان على فكرة الخير . يقول القديس أسلم إن الناس يمشقون الخير ؟ والكائنات تصبو إلى تحقيق الخير . إذًا مقدار الخير يختلف بين الناس . والآن ، فإن كل خير لا بد له من علة . فهل هناك علل مختلفة لـ كل خير ؟ أم أن نعمة علة واحدة تجتمع أنواع الخير ؟ الواقع أنه إذا اختلفت الأشياء في موضوع واحد فإن عللها لا بد أن تكون واحدة . فالعدالة الموجودة في عدة أفراد بنسب مختلفة لا بد أن تكون عللها عدالة واحدة تسود الناس جميعاً . كذلك الحال في الخير : لا بد أن يكون مرجعه وجود خير أسمى أو مطلق . وهذا الخير المطلق أسمى من جميع أنواع الخير . ذلك لأنه لا بد من الفرق هنا بين ما هو خير بذاته ، وما هو خير بغيره . ومن الواجب أن يكون ما هو خير بذاته أشرف مما هو خير بغيره . وعلى ذلك فالخير الذي هو علة جميع

أنواع الخير لابد أن يكون خيراً بذاته ، ما دام هو وحده مصدر الخير . فالخير بذاته أشرف جميع أنواع الخير التي بغيرها . هناك إذن خير مطلق ، هو أسمى درجة من الوجود . وهو الكائن الأكبر . وعلى ذلك فالخير المطلق هو الوجود الأكبر ، وهو الله .

البرهان الثاني : يقوم هذا البرهان على فكرة الوجود . تشتراك جميع الأشياء في كمال عام تام هو الوجود . وأكمل موجود علة . ذلك لأن الأشياء ممكنة ، ولن يست وجهة ، أما الواجب فهو وحده الذي يمكن أن يعذر بلا علة . ولكن للعلة تجتمع هذه الموجودات موجود واحد أول . وهذا الموجود الأول هو الله . وهذا البرهان يسمى باسم البرهان عن طريق الواجب والممكن .  
*preuve a contingentia mundi.*

وبهذا نصل إلى موجود بذاته إليه ترجع الأشياء ، وهذا الموجود بذاته هو الله .

البرهان الثالث : يقوم هذا البرهان على فكرة الكمال في الكائنات . من المسلم به أن بعض الكائنات أكمل من بعض ، فليس من شك أن الإنسان أكمل من الحيوان . وإن لم يسلم الإنسان بهذا لما استحق أن يكون إنساناً . فهناك إذن اختلاف في درجات الكمال . والمسألة هي : هل ترتفع درجات الكمال إلى غير نهاية ، أم تقف عيدها ؟ أم توجد كائنات متعددة كاملة بذاتها ؟ إذا قلنا إن درجات الكمال ترتفع إلى غير نهاية ، لوقتها في تناقض ، أو على الأقل نرى من المستحيل أن تكون الكائنات غير متناهية في الكمال . وإن قلنا بوجود جملة كائنات متساوية في الكمال وليس هناك كائن أعلى ، فإن هناك صفة مشتركة وهي أن الكائنات جميعاً أكمل الأشياء . وهذا الكمال المشترك

إما أن يرجع إلى ماهيتها ، وحينئذ ستكون واحدة مادامت ماهيتها واحدة ، وإما أن يرجع إلى شيء غير الماهية ، وهذا الشيء سيكون كلاماً أكبر من كل هذه الكلمات . فلابد إذن من وجود كلام أعلى هو الـكمال الأول . وهو الله . وهذا البرهان يقوم على فكرة التصاعد في الـكمال في داخل دائرة محدودة من الـكائنات المصاعدة في الـكمال .

إلا أن هذه البراهين ليست عقلية تماماً ، وهي مقدمة إلى حد ما . وظاهر فيها الأثر الذي أحدثه أوغسطين في أنسُلْم ، ولو أن الأخير قد وضع مذهبه وضعاً منطقياً محكم التركيب . ولماذا رأى أنسُلْم أنه لابد من الاتجاه إلى برهان فوق البراهين كلها ، برهان واحد يستطيع أن يقتنع به كل إنسان ، وهو برهان قبلي وهذا هو البرهان الوجودي المشهور الذي نجده بعد ذلك عند ديكارت . وقد عرضه القديس أنسُلْم في كتابه *Prostlogion* .

البرهان الرابع : يقوم هذا البرهان على أنه لدى كل إنسان فكرة عن موجود لا يمكن أن يتصور موجوداً كل منه ، هذه حقيقة إيمانية يقدمها لنا الإيمان ويحملنا نؤمن بها . ولكن يبقى علينا بعد ذلك أن ثبت أن هذه الفكرة الموجودة في الذهن موجودة أيضاً في الخارج . فقد ورد في «المزامير» *Dixit insapiens in cords suo non sit Deus* ( مزمور ١٣ ، آية ١ ) وحيثما نقول للإنسان : الـكائن الذي لا يمكن أن يتصور أكمل منه نجده يفهم عنا هذا الـكلام وبمقله . ومعنى هذا أن مثل هذا الـكائن موجود على الأقل في الذهن إن لم يكن موجوداً في الخارج وقد يمكن أن تصوره موجوداً في الذهن فحسب دون أن تصوره موجوداً في الخارج كذلك . وذلك مثل الفنان الذي يتصور في ذهنه أولاً اللوحة

التي سيرسمها ، وفي أثناء تصوره لها يعلم أنها موجودة في ذهنه فقط دون أن تكون موجودة في الخارج . ولكن إذا حققها في الخارج فهو يعلم لما موجودين : وجوداً ذهنياً وآخر خارجياً . فإن قلنا عن كائن إنه موجود في الخارج إلى جانب وجوده في الذهن ، فإن هذا القول يضيف إلى الـ<sup>كائن</sup> صفة كمال أكبر . فإذا نظرنا إلى الـ<sup>كرة</sup> التي في ذهنتنا عن الـ<sup>كائن</sup> الذي لا يمكن أن يتصور أ أكبر منه ، وجدنا أننا إذا قلنا إنه موجود في الذهن فحسب لـ<sup>كان</sup> هذا الـ<sup>كائن</sup> أقل كلاماً من كائن آخر موجود في الذهن وموجود في الخارج . ومنفي هذا وجود كائن أ كامل من أ أكبر كائن يمكن أن يتصور . وهذا حُلْف . إذن فالـ<sup>كائن</sup> الذي لا يمكن أن يتصور أ كامل منه لابد أن يوجد في الخارج أيضاً وهذا الفكرة التي لدينا عن أ أكبر كائن يمكن أن يتصور هي حقيقة مطابقة لموجود حقيقي هو الله . وعن هذا الطريق نستطيع أن نقول إن الله موجود .

يقوم هذا البرهان إذن على فـ<sup>كرة</sup> موجود أو كائن أعطاها لنا الوحي . ويقوم أيضاً على أن هذا الـ<sup>كائن</sup> هو أ أكبر مما يمكن أن يتصور . ويقوم أخيراً على أن مثل هذا الـ<sup>كائن</sup> لابد بالضرورة أن يوجد في الخارج .

ثالث هي الحجة الوجودية الخاطئة التي لعبت دوراً كبيراً ابتداء من القديس أنسelm إلى عصرنا الحالي ، وكانت مثاراً للخلاف بشأن قيمتها . وقد ظهر هذا الخلاف منذ أيام القديس أنسلم أيضاً ، فقد وجد له معارضًا قويًا في شخص الراهب جونيلون Caunilon الذي قال في رده على أنسالم : ليس كل ما يمكن أن يتصوره الذهن بموجود حقيقة ، وإلا لما أمكن الخطا . فنحن نتصور كثيراً من الأشياء التي لا توجد ولا يمكن أن توجد . ولا يكفي تصور الماهية لكن يثبت الوجود وما مثل من يسر على هذا النحو الا كثيل من يتخيل وجود جزائر سعيدة في

المحيط فيها كلُّ أنواع النعيم فيشد رحاله إليها مادام قد تصورها . وهذا واضح بالطلان . فالوجود شيء وللماهية شيء آخر . لأن الماهية تصور ، وهو لاصلة له بالخارج إذا نظر إليه في ذاته .

رد القديس أنس لم على اعتراضات جونيلون فقال : حقاً أن ليس كل ما يمكن أن يتصور يوجد بالفعل . فليس الوجود عين الماهية في كل الأحوال . ولكن الوجود عين الماهية في حالة واحدة وهي حالة الله أو الـ كائن الذي لا يمكن أن يتصور أكثراً منه . وواضح أن رد أنس لم ينبع ردأً مفهوماً ، إذ تبدو في هذا الرد مصادرة على المطلوب الأول . فنقطة الابتداء التي بدأ منها القديس أنس هي عينها نقطة الانتهاء التي يخلص إليها . لذلك استمر الخلاف حول هذه الحجة . فأيدوها البعض ، وعارضها البعض الآخر - تبعاً لانقسام المذاهب الفلسفية إلى واقعية ، ولفظية . فالمذاهب التي تجعل الوجود هو وجود الماهيات وتقول إن الماهيات . أشرف من انتب الوجود - هي التي تومن بائل هذه الحجة . أما المذاهب التي لا تجعل الوجود الذهني دليلاً على الوجود الخارجي فتقول إن في هذه الحجة خطأ منطقياً ، هو المصادر على المطلوب الأول . لذلك نجد ديكارت ومايلرانت وليبينتز يقولان بهذه الحجة وبعتبرانها منطقية صحيحة . بل إن ديكارت لم يفعل أكثر من أنه أنى بأمثلة رياضية فقط دون أن يضيف شيئاً جديداً إلى مضمون هذه الحجة .

ثم وجدت هذه الحجة معارضًا قويًا في شخص كَنْت فقد ها نقداً عنيفاً وأظهر ما فيها من خطأ منطق . ولكن عاد كثيرون من المخالفين المعاصرین خالوا الارتفاع بهذه الحجة : يظهر ذلك عند بعض الإيطاليين خصوصاً في المقالة التي كتبها برنارديو فاريسيكو Bernardino Varisco ، في هذا الصدد ،

في مجلة « لوغوس Logos » عام ١٩٢٩. وناصرها أيضاً الأستاذ كواري Koyré . ولتكن عارضهم أيضاً فريق آخر . وعندنا أن هذا الفريق الأخير على حق . لأن القديس أنس لم يفعل في هذه الحجة إلا أن ابتدأ من حقيقة من حقائق الوحي ، وهي أن الله موجود . وال فكرة في ذاتها - بصرف النظر عن الوسط المسيحي الذي نشأت فيه - لا تخرج عن أن تكون من اختراع العقل ، فليس من شأنها أن تتفق إلى القول بأن الله موجود بالضرورة . لهذا علينا أن ننظر إلى هذه الحجة باعتبارها تطبيقاً للمبدأ الرئيسي الذي قال به القديس أنس وهو : « أو من لأنقل » - أي أن هذا البطلان لا يمكن أن يقنع الجاهل أو الملحد ، لأن الجاهل أو الملحد لا يرتكب خطأ مطبعياً ولا يكون مقناعاً مع نفسه كما يقول أنس ؛ وإنما ينافق نفسه فقط في نظر المسيحية من حيث إنه هو نفسه دليل على وجود الله .

### صفات الله

يبدأ القديس أنس في صفات الله بأن يفرق تفرقة واضحة بين نوعين من الوجود : الوجود بالذات ، والوجود بالغير . والوجود بذاته هو وحده الله ، وتكون فيه الماهية عين الوجود ، والوجود عين الماهية . أما الوجود بغيره فهو هيبة غير وجوده . وإنما يمكن أن توجد الماهية أو لأنم بضاف إليها الوجود بعد ذلك . وحينئذ يجب أن نتساءل : من الذي يضيف الوجود إلى الماهية بالنسبة إلى الوجود بغيره ؟ إما أن يكون الوجود علة فاعلية ، أو أن يكون علة مادية . وفي هذه الحالة الأخيرة لابد أن نقول قطعاً بوحدة الوجود . وهنا نرى القديس أنس يحمل حلة عنيفة على مذهب سكوت أرسطو حين قال إن الله هو السكل . فإذا كان الله قد صنع الأشياء من مادة سابقة فإن

هذه المادة ستكون والله شيئاً واحداً . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى يلاحظ أنه إذا تغير هذا الموجود الأول فصار هذا الوجود الثاني ، فإن ذلك لا يمكن أن يتم إلا باضطرار وانحلال في الوجود الأول ليكون الوجود الثاني . وهذا غير جائز بالنسبة إلى الله . ومن أجل هذا لا بد من الرجوع إلى الفرض الأول والقول بالخلق من العدم ، أى أن الله يأتى بوجود لم يكن موجوداً من قبل .

والوجود الحقيقي هو للوجود بالذات ، أما الوجود الآخر فليس حقيقياً بل هو وجود م世人 . وإذا قورن الوجود بالغير بالوجود بالذات ، كان الوجود الأول عندما بالنسبة للوجود الآخر . إلا أن القديس أنسلم لا يريد أن يقول بأن العالم إذا وجد من العدم لم يكن من قبل موجوداً على نحو من الأئم . إنما وجد العالم من قبل في إرادة الله وفي علم الله وذلك عن طريق «الكلمة» . وهنا يقسم القديس أنسلم الكلام إلى عدة أنواع تلخص في ثلاثة :

(أ) الكلام الذي هو ألفاظ تظهر في الخارج .

(ب) الكلام الذي هو نصوص لا كلام ، وهو باطن .

(ج) الكلام الذي هو تصور حقيقة الأشياء بالعقل فقط ، وهذا ما يسمى باسم الكلام النفسي .

ويجدر بنا في هذا الصدد أن ننبه إلى أن البحث في كلام الله عند المسلمين مختلف عليه عند المسيحيين . فإذا كان المسلمون من المتكلمين قد تناولوا مسألة الكلام وعدوا صفة الكلام من صفات الله السمية ، وقالوا إن كلامه ليس ككلام البشر بل هو كلام نفسي ، فإن هذا الكلام الذي يتحدثون عنه غير الكلام الذي يتحدث عنه المسيحيون . فالمقصود في علم الكلام من كلام الله أنه الأوامر أو النواهي التي يلقاها الله إلقاء نفسياً في نفوس الملائكة ، ثم يقللها الملائكة في صورة كلام

للبشر إلى من يختاره الله ، بينما نجد الكلام عند المسيحيين هو علم الله بالإيجاد وإرادته لهذا الإيجاد ، وليس متصلًا بأوامره أو نواهيه .

يقول القديس أنسلم بوجود التفرقة بين الصفات التي تضاف إلى الموجود بالذات ، وتلك التي تضاف إلى الموجود بالغير . في الحالة الأخيرة تطلق عليه على طريق فعل الملك ، بينما تطلق في الحالة الأولى على طريق فعل الكيفونية . قال المدل حين يطلق على الإنسان فمعنى ذلك أن الإنسان صفة العدل ، أما بالنسبة إلى الله فيقال إن الله هو هو العدل . وقولنا : « هو هو » — للدلالة على الوجود باعتبار أن هذه الصفة وجودية — فهذا هو الشرط الأول في صفات الله . والشرط الثاني هو أن هذه الصفات مطلقة وليس بالنسبة إلى صفات الموجودات بل تقال مطلقاً وبذاتها . فإذا لم يكن شيء ما من الأشياء موجوداً ل كانت صفات الله مع ذلك موجودة أيضاً . والشرط الثالث : ألا ينسب إلى الله إلا ما هو كمال . فإذا وُجد شيء أقل كمالاً من شيء آخر فلا ينبغي أن ينسب إلى الله الشيء الأول ، بل ينسب إليه الشيء الآخر خسب .

وإذا ما توافرت هذه الشروط الثلاثة في صفات الله وجدناها ترجع إلى سبع صفات : هي الحياة والقدرة والمعلم والحق والعدل والبقاء والخير . فيجب أن يكون الله باقىً لأنَّه كل شيء ، ولا يجري عليه الزمان ، بل هو أصل الزمان . كما أن قدرة الله ليست محدودة بشيء بل توجد في كل مكان ، والله موجود في كل جزء . وهذه الصفات كلها عينُ الذات وليس صفات مستقلة عن الذات . فهو هو إذن واحد وإن تعددت صفاتاته . لأن الوجود بالنسبة إلى الله ، كما ذكرنا ، هو الماهية . وهذه الصفات هي الماهية والوجود ، وهذا يثبت

بقاء الله . فـا دـمـنـا وـصـفـنـا الـلـاهـيـةـ فـقـدـ وـصـفـنـا الـوـجـوـدـ وـالـوـجـوـدـ بـاـقـ ماـ بـقـيـتـ الـلـاهـيـةـ .

وإذا انتقلنا إلى الإنسان وجدنا القديس أنسlem يتبع القدس أوغسطين ، ويكتفى بأن يقول بيمض ما قال به القدس أوغسطين من قبل ، أن الإنسان يذكر ذاته ويعقل ذاته ويحب ذاته ، وهذه هي صورة الثالوث في الطبيعة الإنسانية . فـكـانـ الإـنـسـانـ يـحـتـوـيـ عـلـىـ صـورـةـ اللهـ .

المعرفة : تم المعرفة بالتعاون بين المقل والمحس . وبـتـمـ ذـلـكـ خـصـوـصـاـ عـنـ طـرـيقـ نـوـعـ مـنـ الإـشـرـاقـ الذـىـ تـحدـثـ عـنـهـ القـدـيـسـ أوـغـسـطـينـ .

### مشكلة الكليات

عن القديس أنسلم بهذه المسألة عناية شديدة وخاصة حين رأى أن المشكلة ليست منطقية فحسب بل لاهوتية كذلك ، فإذا لم يعتقد المرء أن أفراد الإنسانية المتعلدين يكونون إنسانا واحداً إن يؤمن تماماً لهذا بوجود ثلاثة أقانيم في الله الواحد ، أي أن القول بمذهب الأفظبين يستدعي إنسكار الثالوث وبـسـتـدـعـيـ بالـتـالـىـ إـنـسـكـارـ مـاـدـةـ رـئـيـسـيةـ مـنـ موـادـ المـقـيـدةـ الـمـسيـحـيـةـ . يـذـكـرـ القـدـيـسـ أـنـسـلـمـ أنـ الـوـجـوـدـ الـحـقـيقـيـ هوـ وـجـوـدـ الـأـجـنـاسـ وـالـأـنـوـاعـ أـيـ وـجـوـدـ الـكـلـيـاتـ . فـوـجـوـدـ سـقـراـطـ الـحـقـيقـيـ هوـ وـجـوـدـ الـإـنـسـانـيـةـ . وـكـلـ مـنـ الـجـنـسـ وـالـذـوـعـ مـوـجـوـدـ بـأـكـلهـ فـكـلـ فـرـدـ . وـبـمـجـبـ القـدـيـسـ أـنـسـلـمـ مـنـ الـفـوـلـ بـعـدـ استـطـاعـةـ الـإـنـسـانـ الـجـمـعـ بـيـنـ اللـونـ وـبـيـنـ الـفـرـسـ فـكـائـنـ وـاحـدـ . فـإـنـ هـذـاـ مـمـكـنـ . لـذـلـكـ يـمـكـنـ بالـتـالـىـ أـنـ نـجـمـعـ بـيـنـ الـأـفـرـادـ فـنـوـعـ وـاحـدـ . وـعـلـىـ أـسـاسـ هـذـاـ الـمـوـقـعـ مـنـ الـكـلـيـاتـ أـفـامـ القـدـيـسـ أـنـسـلـمـ بـرـهـانـهـ الـوـجـوـدـيـ ، لأنـ الـحـجـةـ الـوـجـوـدـيـةـ تـقـومـ عـلـىـ أـنـ الـوـجـوـدـ الـذـهـنـيـ هوـ وـجـوـدـ حـقـيقـيـ ، وـنـسـبـةـ الـكـمالـ فـيـ الـذـهـنـ هـيـ نـسـبـةـ الـكـمالـ فـيـ الـوـاقـعـ . فـإـنـ لـمـ يـقـلـ

الإنسان إن لا-كليات وجوداً في الخارج ، لم يستطع أن يمترف بالحجج التي أدى بها القديس أنسيلم .

وبقية أقوال القديس أنسيلم ليست بذات قيمة كبيرة . فأبحاثه في المعرفة والأخلاق تقوم غالباً على مضمون الوحي . وكل ما القديس أنسيلم من أهمية تمحض في تلك الحجاج التي أدى بها للبرهنة على وجود الله . هذا ، ولم ينتفع مذهبها فلسفياً كاملاً . فإذا قارناه بحون سكون اريجين وجذنا أنه يقل عنده مقاماً في الفلسفة ، بل ويقل عنده تأثيراً كذلك ، رغم حرمان الـكـنـيـسـة لـاسـكـوـتـ اـرـيـجـينـ . وعلى كل حال كان القديس أنسيلم سابقاً على أولئك الذين جاءوا من بعده بقرنين ، والذين ارتفعوا بالفلسفة المدرسية إلى أعلى صورة وصلت إليها . ثم إن الاتجاه الذي سار فيه أصبح تياراً عاماً تأثر به بعض الفلاسفة في المصور الوسطى ، بل استمر تقليداً طوال هذه المصور .

في علينا أن ننظر نظرة إجمالية إلى بقية الاتجاهات الفلسفية في القرن الحادى عشر . فنجد أنه كانت الخصومة ، التي وجدت في القرن السابق وفي أوائل هذا القرن ، لازالت على أشدتها بين الـالـكـتـبـيين من ناحية والـالـلاـهـوـتـيين من ناحية أخرى . ثم ظهر نوع جديد من التفكير الذى يجمع بين الـالـلاـهـوـتـ وبين الفلسفة ولو أن الفلسفة كانت للـالـلاـهـوـتـ : ونمى بذلك حركة الشروح وكتابه الأقوال sentences وأول من اتجه هذا الاتجاه أنسيلم اللاورى Anselme de Laon الذى كتب نموذجاً كان له أكبر الأثر فيما بعد في هذا النوع من الـكـتـبـ التي استغلها أبيلازء بعد ذلك ، ثم روبيرو ميلان Robert de Melun وأخيراً سيد هؤلاء جميعاً بطرس المباردي pierre Lombard المسما باسم « أستاذ أصحاب الأقوال » . وقد بدأ الـكـتـبـ من الفلسفة حياتهم الفلسفية ، بل وعبروا عن مذاهبهم ، عن طريق شروحهم وتعليقاتهم على كتب الأقوال هذه .

## القرن الثاني عشر

كان هذا القرن قرن تأخر ببازاء القرن الحادى عشر . فـكانت البحوث فيه في الغالب إما توكيداً وانتصاراً لبعض المذاهب السابقة ، أو عنابة بمشكلة الكلمات . لذلك انقسم الذين اشتغلوا بالفلسفة إبان ذلك القرن إلى فريقين : يمثل الفريق الأول مدرسة الشارتريين ، ويمثل الفريق الثاني ، الذي عنى بالكلمات ، بطرس أبيلارد . وسنتحدث عن هذا الأخير .

ولد بطرس أبيلارد سنة ١٠٧٩ في مدينة *Pallet* بالقرب من نانت Nantes . ودرس أولاً دراسة أدبية ، لأن والده كان مولماً بهذه الدراسة ، ولو أن والده أراد منها أن تكون مقدمة لدخوله في السلك العسكري . إلا أن أبيلارد اتجه إلى الناحية العلمية ، وإن لازمه الروح العسكرية في الناحية العلمية . بدأ أبيلارد دراسته بالمنطق ، فدرس على يد أحد كبار المنطقين في ذلك الحين وهو جيروم دوشامبو Guillaume de Champeaux الذي كان يدرس في نوتردام . وكان واقعياً متطرفاً . ولم يرض ذلك أبيلارد ، فحمل حملة عنيفة على أستاذته ، حتى اضطر إلى مغادرته وإنشاء مدرسة مستقلة على الرغم من صغر سنه .

كان ذلك في ميلان Melun . واستمر أبيلارد في مظاهرته جيروم دوشامبو ، وأراد أن تشتد هذه الخصومة فانتقل إلى ضاحية قرية من باريس<sup>(١)</sup> وأقام على جبل القدس جزيف . إلا أنه لما رأى نفسه قد اتجه اتجاهها كلية إلى المنطق ، أراد أن يأخذ بمحظ من العلوم الأخرى فرجع إلى أستاذة القديم ليأخذ عنه

(١) كانت باريس آنذاك تقتصر على جزيرة المدينة L'île de la Cité ، فكان جبل القدس جزيف بمنطقة ضاحية لها . أما اليوم فهو يشمل الحي الخامس ، أي الحي اللاتيني .

اللاهوت . ولكنـه لم يستطع أبضاً أن يستمر معه ، فاشتدت حملـة عليه ونـفر طلـابـه منه واضطـرـه أخـيراً إلى أن يدخلـ في مـناـظـرة معـه . كانتـ نـتيـجـتها أنـ انهـزـمـ الأـسـتاـذـ . ولمـ يـكـنـ أـبـلـارـدـ معـ ذـلـكـ قدـ جـاـزوـ الـثـلـاثـيـنـ . وكانـ نـتيـجـةـ هـذـهـ المـزـبـحةـ أنـ سـقـطـ جـيـوـمـ دـوـشـامـبـوـ فيـ أـعـيـنـ النـاسـ وـاحـتـلـ أـبـلـارـدـ مـكـاتـبـهـ . فأـقـامـ مـدـرـسـةـ فيـ سـانـتـ چـنـفـيـفـ أـمـمـاـ الطـلـابـ منـ جـمـعـ الـبـلـادـ . لـكـنـ حدـثـ بـعـدـ ذـلـكـ حـادـثـةـ لـمـ تـكـنـ لـتـرـفـعـ مـنـ شـأـنـ أـبـلـارـدـ . ذـلـكـ هـىـ حـادـثـةـ غـرـامـ بـهـلوـبـزاـ اـبـةـ أـخـىـ قـلـبـيرـ Fulbetـ . وكانتـ النـتـيـجـةـ سـيـئـةـ سـوـاءـ عـلـىـ سـمـعـ أـبـلـارـدـ أوـ هـلـ جـسـمـهـ . وـدـخـلـ أـبـلـارـدـ بـعـدـ ذـلـكـ أـحـدـ الـأـدـيرـةـ ، كـاـدـ خـلـتـ هـلوـبـزاـ دـيرـ آخرـ . وبعدـ أـنـ خـرـجـ أـبـلـارـدـ مـنـ الدـبـرـ قـامـ بـيـدـهـ وـبـيـنـ الـقـدـيسـ بـرـنـارـ Bernardـ مـنـاظـرـةـ عـنـيـفـةـ حـولـ الـمـقـادـدـاتـ الـدـينـيـةـ الـقـىـ أـورـدـهـاـ أـبـلـارـدـ فـيـ كـيـتـابـهـ «ـ مـقـدـمـةـ (١)ـ إـلـىـ الـلـاهـوـتـ »ـ وـكـانـتـ هـذـهـ الـمـقـادـدـاتـ مـقـفـقـةـ مـعـ مـذـهـبـهـ فـيـ الـكـلـيـاتـ . وـلـكـنـ أـبـلـارـدـ لـمـ يـرـدـ عـلـىـ مـنـاظـرـهـ ، وـانتـهـتـ الـمـنـاظـرـةـ بـأـنـ سـلـمـ أـبـلـارـدـ لـخـصـمهـ كـلـ الـنـسـلـيـمـ . نـمـ أـرـغـمـهـ بـجـمـاعـ سـوـاسـونـ وـسـانـصـ عـلـىـ إـحـرـافـ كـتـبـهـ بـنـفـسـهـ ، وـإـلـىـ الرـجـوعـ عـنـ مـعـقـدـانـهـ . بـلـ وـحـيـنـاـ أـهـابـ بـالـبـابـاـ أـنـ يـنـقـذـهـ زـادـهـ ذـاـ الـأـخـيرـ فـيـ عـقـوبـتـهـ . فـاضـطـرـ أـبـلـارـدـ فـيـ النـهاـيـةـ إـلـىـ الـخـضـرـوـعـ تـنـامـاًـ لـلـكـنـيـسـةـ ، وـانـتـهـيـ أـمـرـهـ بـالـجـوـءـ إـلـىـ الـدـبـرـ وـبـيـوـتـهـ هـذـالـكـ عـامـ ١١٤٢ـ .

وـهـكـذاـ نـشـاهـدـ أـنـ أـبـلـارـدـ كـانـ شـخـصـيـةـ عـجـيـبـةـ حـقاـ . فـةـ دـكـانـ ذـهـنـاـ حـادـمـ ذـكـيـاـ ، وـكـانـ مـنـاظـرـأـ شـدـيدـ الـوطـأـةـ عـلـىـ خـصـومـهـ ، قـوـيـاـ فـيـ سـرـدـ الـحـجـجـ . إـلـاـ أـنـهـ لـمـ يـكـنـ رـجـلـ خـالـقـاـ : فـلـمـ يـصـدرـ عـنـهـ مـذـهـبـ مـعـيـنـ ، وـلـمـ يـقـمـ مـذـهـبـاـ فـلـسـفـيـاـ عـامـاـ . وـمـعـ ذـلـكـ نـرـىـ الـبـعـضـ يـرـتـفـعـ بـهـ كـلـ الـإـرـتـفـاعـ فـيـجـمـلـونـهـ أـعـظـمـ شـخـصـيـةـ فـيـ الـمـصـوـرـ الـوـسـطـيـ مـنـ حـيـثـ إـيمـانـهـ بـالـمـقـلـ دونـ أـنـ يـحـسـبـ حـسـابـاـ لـلـذـقـلـ

ولا لمعتقدات الـكنيسة . ويقولون إنه كان سلفاً لـكفت Kant في مذهبه النبدي . ونجد على العكس من هذا مورخين آخرين يقولون عنه إنه لم يكن غير منطبق متى بذلك .

تفقسم أقوال أبيلارد إلى قسمين : قسم يتصل باللاهوت ، وقسم يتصل بالمنطق والفلسفة بوجه عام . أما اللاهوت فأشهر ما كتب أبيلارد فيه كتاب « مقدمة إلى اللاهوت » وكتاب « نعم<sup>(١)</sup> ولا » . وهذا الكتاب عبارة عن جملة أقوال أني بها أبيلارد نقلًا عن رجال الـكنيسة وعن الآباء : تفقسم إلى أقوال مؤيدة ، وأخرى معارضة ، فيما يتصل ببعض المسائل الدينية . ولعل أبيلارد لم يرد من هذا حلاً لهذه المسائل بل أراد إثبات أن الفعل حقناً باعتراف ، ويجب إذن الرجوع إلى العقل . هذا هو رأى معارضيه ومنكري فضله . — أما الفريق الآخر فيقول إن أبيلارد إنما ذكر الأقوال المؤيدة والمعارضة من أجل التوفيق بين كلا النوعين من الأقوال . ودليل ذلك أن القديس توما لم يفعل أكثر من هذا ، فكان يذكر دائمًا الحجج المعاصرة ، ويقللها بالحجج المؤيدة ، ثم يحاول بعد ذلك أن يأتي بالجواب الصحيح . الواقع أننا نلاحظ وضوح النزعة المقلالية لدى أبيلارد ، ويفسر هذا في كل كتبه الدينية وهي : رسالة « في التوحيد والتثليل<sup>(٢)</sup> » وهذا الكتاب ألفه سنة ١١١٨ وصودر في عام ١١٢١ في مجمع سواسون ؛ وكتاب « اللاهوت المسيحي<sup>(٣)</sup> » الذي كتبه بعد عام ١١٢٣/١١٢٤ ؛ وأخيراً كتاب « مقدمة إلى اللاهوت » ، وصادره مجمع سانش عام ١١٤١ .

---

Sic et non (١)

De unitate et trinitate divina (٢)

TheoJogia Christiana (٣)

## اللاهوت عند أبييلارد

كان أبييلارد يؤمن بـ الله واحد عالمٌ خيّر قادر . وكان يرجع للثالوث إلى الوحدة فيقول إن ثمة أفنوما واحداً متصفًا بثلاث صفات هي القدرة والعلم والخير . والقدرة لا تأتي إلا عن طريق العلم والخير . وتبعد المزعنة في الـ الكليات نزاهة قد أحال الصفات الوجودية إلى صفات نفسية ، وأرجع الأفنوم إلى الشخصية . ويلاحظ أن أبييلارد قد تأثر الشارتربيين ، فقال بأن روح العالم هي أيضاً الروح القدس ، ففأثر إذن بما تأثره الشارتربيون من مذهب أفلاطون في « طيماوس » .

## مشكلة الـ الكليات

أراد أبييلارد أن يوفّق في مشكلة الـ الكليات بين الواقعيين واللفظيين ، أو على حد تعبيره بين أفلاطون وأرساطو . يقول أبييلارد إن الـ الكليات تطلق على أفراد كثيرين ، فلا يمكن إذن أن تكون كلامات أو أشياء ، لأن الشيء لا يطلق على الشيء ، وإلا لأمكن أن يوجد الشيء الواحد في أماكن مقددة ، فيكون سقراط في أثينا ورومافي آن واحد . وهذه هي الحجّة لـ الكبرى التي يسوقها أبييلارد ضد الاسميين أو اللفظيين . وتقاخص هذه الحجّة في العبارة المشهورة : Res de non praedicatur ومعنى هذا أنه لا يمكن الـ الكليات أن تكون أصولاً كما قال روسلان . وإنما تكون للفظ صفة الـ الكلية حينما يكون موجوداً في داخل قضية . ولا يستطيع الإنسان بعد ذلك أن يقول إنه لما كان اللفظ في داخل قضية فإنه يمكن هو أيضاً الـ كلّي ما دامت القضية تعبّر عن الـ كلّي . فلو قلنا ذلك فإن معناه أن الحرف أيضاً كلّي ، لأنّه يدخل في تركيب الـ الكليات ، وهكذا – فالـ كلّي عند أبييلارد هو القضية ، واللفظ يكون كلّياً باعتباره جزءاً

من قضية . وبهذا المعنى وحده يمكن أن يقال إن اللفظ يصح أن يكون كلاماً .  
على أي نحو تكون هذه الكلمات باعتبارها قضايا ؟ يقصد بالقضايا  
— باعتبارها أقوالاً — الربط بين شيء وشيء آخر . فالكلمات روابط إذن .  
إلا أن هذه الروابط ليست لفظية . فإذا قلنا مثلاً : إذا وجد الإنسان وجدهيوان :  
فإن هذه القضية ليست منطقية . إنما هذه الروابط تعبّر عن حقائق وجودية  
تكشف لنا عن طرق الطبيعة الخارجية ، فهى إذن روابط حقيقة . فيلاحظ ضد  
الاسميين أولًا أن الروابط ليست ذهنية فقط بل وجودية كذلك ، أي أن لها وجوداً  
 حقيقياً في الخارج إلى جانب وجودها الذهني ، ويلاحظ ضد الواقعين ثانياً  
 قوله إن الكلمات هى روابط .

وخيّل إلى أبيلارد عن هذا الطريق أنه وفق بين الاسميين والواقعين .  
نعم إنه أضاف إلى ذلك تأثيره بأفلاطون في الكلمات فقال إن هذه الروابط  
في ذهن الله ، أي موجودة وجوداً سابقاً على وجود الأشياء كما يقول الواقعيون ،  
كما أنها لاحقة على الأشياء . وفي هذا أيضاً توافق بين الاسمية والزمرة  
الواقعية . وخلاصة توافق أبيلاردى الناحية الأخيرة قوله إن الكلمات سابقة على  
الأشياء باعتبارها روابط حقيقة موجودة في ذهن الله منذ الأزل وتشاركها  
ازواط الموجودة في الوجود الخارجي عن طريق المشاركة الأفلاطونية . هذامن  
ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن هذه الكلمات موجودة بالفعل في الجزيئات ،  
وليس تدرك إلا باعتبارها أفراداً جزئية ، سواء عن طريق الحس وعن طريق  
المقل . وتقتصر بذلك النظرية المشهورة بعدم الاختلاف *Indifferentia* .

تفوّل نظرية عدم الاختلاف إن الكلمات عبارة عن الصفات المتشابهة  
بين الأفراد المختلفين . فإذا نظرنا إلى الفرد فإن ذلك يمكن أن يكون باعتباره فرداً

لأنه مختلف عن غيره ، وباعتباره نوعاً من حيث أن الأفراد متشابهون في جملة صفات ، ويمكن أن ينظر إليه باعتباره جنساً بعد أن نحدد من الصفات المشتركة الصفات الخاصة بالحصول النوعية . قال أبيلارد بهذه النظرية ، إلا أنه لم يتسع فيها . ولكن توسيع فيها الأفلاطونيون الذين يسمى مذهبهم باسم مذهب التصوريين *Conceptualistes* ولم يكن أبيلارد واحداً منهم ، وإنما وجدهم من الشبه بين مذهبهم ومذهبهم . وهذا يظهر خصوصاً من كلام جان دو سالسبورى

. Jean de Slisbury

وأهم ما يذكر عن أبيلارد في الأخلاق قوله إن النية هي أصل العمل ، وبها وحدها يجب أن يقوم العمل . ويجب لا تفهم النية على أنها ما يحيط بالإنسان أنه صحيح ، بل هي ما يعتقد الإنسان أنه مطابق للواقع .

وأهمية أبيلارد الــ الكبيرى هي في أنه كان عقلية دقيقة ولو لم تــكن جباره ، وأنه كان بشيراً بحرية العقل في المصور الوسطى ، وأنه أثر تأثيراً كبيراً في إحياء الدراسات القديمة لأنه تأثر الــكتاب الأقدمين أمثال شيشرون وفرجييل ، وفضلوا عن أفلاطون وأرسطو . لذلك نرى أن أبيلارد أكثر ما يكون شهماً من حيث الثقافة ب الرجال عصر النهضة منه بــرجال المصور الوسطى . كما كان أبيلارد استاذًا ممتازاً أثر في كل من تلقى مذعلى بيده . وهو أول من عمل على إقامة جامعة باريس . لهذا ليس من الغريب أن يسمى أبيلارد : المبشر بــنزعــة الفتوــر في العصر الحديث .

### مدرسة الشارتريين

اختلف المؤرخون في بيان الصفة التي يجب أن تحدد مذهب رجال هذه المدرسة . ولكن هذه الصفة ترجع في النهاية إلى صفة القول بــوحدة الوجود . فنرى مثلاً أن وولف لاف *De Wulf* يقول إن الشارتريين كانوا على الطرف بين

أصحاب مذهب وحدة الوجود وبين القائلين بـ إله واحد مستقل عن العالم . وأشهر رجال هذه المدرسة هو تيرى دوشارتر *Thierry de Chartres* ( ١١٥٥ + ).

عرض تيرى مذهبـه في كتاب سماه « الأسفار <sup>(١)</sup> السبعة » . وقد أراد أن يعارض بهذا العنوان « الأسفار الخمسة » لموسى : وأكبر من تأثره تيرى هو أفلاطون والأفلاطونية المحدثة ، ثم تأثر اسكتوت أريجين . والواقع أن مدرسة الشارتريين تنتسب إلى سكوت أريجين ، وتمثل استمرار التقليد الأريجينية في فلسفة المصور الوسطى ، وقد استطاع تيرى أن يكمل الفقح الذي تركه سكوت أريجين في موضوعي : خلق المادة ، ثم روح العالم .

بدأ تيرى بحثـه في الكتاب السالف الذكر بعرضه لنظرية العمل الأربع . فقال إن الملة الفاعلية هي الله القادر وهو يخلق المادة ، والملة الصورية هي الله الذي يخلق بمحضه وبتقديره صورة المادة ، أو بعبارة أخرى : الذي يحدث النظام بعمله في المادة الأولى أي الملة الصورية . أما الملة الفائمة فهي الروح القدس لأنها الخير . أما الملة المادية فهي العناصر الأربع .

ذلك هو الجزء الجديد الذي أدخلته مدرسة الشارتريين في تصورات المصور الوسطى ، وبلاحظ أن تيرى يحاول أن يفسّر أو أن يوفّق بين الآيتين التي تقول أولاهما إن الله قد خلق الأشياء منذ الأزل مرة واحدة ، والآية الأخرى التي تقول إنه خلق الأشياء في ستة أيام . ويرى تيرى أن مهمة الفيلسوف الأولى والأخيرة هي في التوفيق بين الآيتين .

ويرجم تيرى الوجود إلى الوحدة ، ويقول إن الوحدة سابقة على الأعداد المترسبة . وهذه الوحدة هي جوهر الوجود ، وأما المكثرة فلا وجود لها إلا باعتبارها مشاركة في هذه الوحدة .

وبُعْرِق في هذه الوحدية ، حتى يحاول أن ينظر إلى التناقض باعتبار أن أقانيمه مأخوذة عن الوحدة الأولى . وبقول إن الجوهر جوهر واحد ، تصدر عنه بقية الأشياء . فذهب به يبدو كما لو كان صورة أولية لمذهب أسيينوزا .

ونمة شخصية أخرى إلى جانب شخصية تيرى هي شخصية برنار سلفستر Bernard Silvestre . وأم ما قاله هو نظرته في الزمان إذ يقول إن الزمان قد خلق ، إلا أنه ان يفنى لأن الزمان ، — وهنا يظهر أثر أفلاطون وانحا — هو صورة للأبدية ومشتق منها ، وعلى ذلك يأتي وقت يفنى فيه هذا الزمان ولستنه يعود من جديد . فالزمان شبيه بالأبدية من ناحية ، لعدم فنائه ، وهو من ناحية أخرى فان أو متغير لأنه يمر بدورات ولا يستمر على حال واحدة .

وقال بنظرية أخرى وتلك هي أن العالم ككل روح يتصف بالحياة ، ومنها تصدر بقية الأشياء . فوحدة الوجود هنا تصورت على النحو الذي تصوره اسكتون اربعين للوجود . وعلى كل حال ، فإن مدرسة الشارتريين تمتاز بالقول بوحدة الوجود وبقولها بروح العالم ، وجعلها روح العالم والروح القدس شيئاً واحداً .

---

## القرن الثالث عشر

تأثير أرسطو والنهضة الارسطالية الجديدة

عهد الترجمة وانتقال التراث اليوناني

إلى أوروبا المسيحية

تـكاد المصـور الوسـطـى أن تـنقـسـمـ إـلـى قـسـمـيـنـ :

(ا) القـسـمـ السـابـقـ عـلـىـ القـرـنـ الثـالـثـ عـشـرـ ؟

(ب) القـسـمـ الـمـبـقـدـىـ مـنـ بـدـاـيـةـ لـلـقـرـنـ الثـالـثـ عـشـرـ حـتـىـ لـلـقـرـنـ السـادـسـ عـشـرـ .

وـتـقـومـ هـذـهـ التـقـرـفـةـ عـلـىـ أـسـاسـ نـفـوذـ أـرـسـطـوـ وـالـتـرـاثـ يـونـانـيـ فـلـلـعـالـمـ الـمـسـيـحـيـ .

فـبـعـدـ أـنـ كـانـ الـطـبـ يـنـحـصـرـ فـيـ رـسـائـلـ مـوجـزـةـ لـرـجـالـ لـاقـيمـةـ لـهـمـ ،ـ عـادـ الـطـبـ اـبـقاءـ

مـنـ الـقـرـنـ الثـالـثـ عـشـرـ إـلـىـ رـؤـسـائـهـ أـبـقـاطـ وـجـالـيـنـوسـ .ـ وـبـعـدـ أـنـ كـانـ الـفـلـكـ

مـنـحـصـرـأـفـ رـسـائـلـ تـافـهـ مـثـلـ رـسـائـلـ بـيـدـ Bede ،ـ أـخـذـ الـفـلـكـ صـورـةـ جـدـيـدةـ عـنـ

طـرـيقـ الـمـؤـلـفـاتـ الـتـيـ وـصـلـتـ إـلـىـ رـجـالـ الـمـصـورـ الـوـسـطـىـ سـوـاءـ أـكـانـ هـذـهـ الـمـؤـلـفـاتـ

هـىـ لـلـيـونـانـيـةـ أـمـ مـؤـلـفـاتـ الـفـلـكـيـنـ الـعـربـ مـثـلـ الـفـرـغـانـيـ وـالـبـنـانـيـ وـأـبـوـ عـشـرـ .

وـنـجـدـ مـنـ جـانـبـ الـدـرـاسـاتـ الـفـلـسـفـيـةـ أـنـهـ لـمـ يـكـنـ لـدـىـ رـجـالـ الـمـصـورـ الـوـسـطـىـ غـيرـ

بعـضـ كـتـبـ «ـ الـأـرـغـانـوـنـ »ـ ،ـ ثـمـ الـمـقـولـاتـ الـمـنـحـوـلـةـ إـلـىـ الـقـدـبـسـ أوـغـسـطـينـ .ـ وـكـانـتـ

الـدـرـاسـاتـ عـلـىـ كـلـ حـالـ تـقـنـصـرـ عـلـىـ رـسـائـلـ هـزـبـلـةـ لـبـيـدـ وـغـيـرـهـ مـنـ رـجـالـ الـمـصـورـ

الـوـسـطـىـ الـذـيـ عـاـشـواـ خـصـوـصـاـفـ الـفـرـنـيـنـ الـذـامـنـ وـالـتـاسـعـ .ـ وـلـكـنـ أـورـوـبـاـ أـخـذـتـ

تـتـرـجـمـ الـتـرـاثـ الـعـرـبـيـ مـنـذـ الـقـرـنـ الثـانـيـ عـشـرـ .ـ وـكـانـتـ مـرـاكـزـ الـاتـصالـ بـيـنـ أـورـوـبـاـ

وـالـإـسـلـامـ فـيـ مـوـضـيـنـ :ـ أـوـلـهـاـ فـيـ أـسـبـانـيـاـ ،ـ وـثـانـيـهـاـ فـيـ صـقـلـيـةـ وـعـلـمـكـةـ نـاـبـولـيـ .

وـقـدـ بـدـأـتـ هـذـهـ الـحـرـكـةـ أـوـلـ مـاـ بـدـأـتـ فـيـ طـلـيـطـلـةـ عـلـىـ يـدـ رـئـيـسـ أـسـاقـفـتـهاـ الـذـيـ

كون من حوله مدرسة من المترجمين - قام على رأسها أشهر المترجمين وهو جند يسالقى رئيس الشمامسة في هذه المدرسة ، وكان أكثر هؤلاء المترجمين من اليهود . وأول مابدأ حركة الترجمة بدأت بكتاب الفلاسفة والرياضيات والطب ، ثم امتدت إلى الفلسفة . وهذه الظاهرة نفسها وجدت من قبل في العالم العربي ، وذلك لأن الحاجة للعملية تسبق دائمًا الحاجة النظرية .

بدأت من القرن الثاني عشر ترجمة الفلاسفة . فترجمت موسوعة ابن سينا الفلسفية وهي كتابه «الشفاء» . ثم انتقل المترجمون بانتهاء ذلك العصر إلى غير ابن سينا من الفلاسفة . فترجم الفارابي والكوفي ، واستمرت حركة الترجمة شيئاً فشيئاً حتى ترجم أكثر الفلاسفة العرب . وقام اليهود بالدور الأكبر ، لأنهم كانوا أداة اتصال بين العالم الإسلامي وأوروبا . وكانت طويقهم في الترجمة أن يضموا الكلمة اللاتينية أو العامية الرومانية فوق اللفظ العربي ، ثم يقوم كاتب مسيحي فيضع الصيغة الأخيرة للترجمة . لذلك كانت الترجمة تنسب إلى مترجمين مختلفين . الواقع أن الواقع الحقيقى للترجمة هو الكاتب المسيحي .

كانت الترجمة في القرن الثاني عشر والثالث عشر والرابع عشر عن العربية مباشرة ، أما في القرون المتأخرة فقد أصبحت الترجمة عن العبرية . ويلاحظ أن هذه الطريقة في الترجمة لم تكن سديدة لما هناك من اختلاف كبير من تركيب العبارة في اللاتينية وترجمتها في العربية . وعلى كل حال فقد قام المترجمون بجهد كبير في هذا السبيل ، وأشهرهم جند يسالقى ويوحنا الأشبيلي وجيرardo الكريوني . وهنا يجب أن نشير إلى أن مجرد الإشارة في كتاب الفلاسفة المسيحيين لاتهنض دليلاً على أن كتاب الفيلسوف الإسلامي المشار إليه قد ترجمت بالفعل إلى اللغة اللاتينية . فالإشارات إلى ابن باجة بخفيه إلينا أنها ليست إشارات مأخوذة عن النص الأصلي مباشرة ، بل هي مأخوذة عن إشارات في كتاب آخر . وخصوصاً كتاب ابن رشد .

كان جند يسالى متأثراً كلّاً للتأثر بالفلسفة المسلمين، وقد ظهر ذلك في كتباً بين له : الأول كتابه « خلود النفس »<sup>(١)</sup> وقد أصبح هذا الكتاب هو المصدر الرئيس الذي اشتق منه أكثر الفلسفات المسيحيين براهينهم على خلود النفس . والثاني هو « تصنیف الفلسفة »<sup>(٢)</sup> هو عبارة عن موسوعة فلسفية تشمل تقريراً كلّ فروع الفلسفة من طبيعيات وأخلاقيات وإلهيات . ويفترض في هذين الكتابتين تأثير الفلسفات المسلمين ، لأنّ جند يسالى يشير باستمرار إلى ابن سينا وابن زشد والفارابي والسكندي . إلا أنه يلاحظ أنّ أرسطو الذي عرفه أوروبا عن طريق العرب لم يكن أرسطو الحقيقي بل أرسطو في مسوح أفلاطونية . ولم يكن مصدر هذا أنّ الشرح المسلمين قد فهموا أرسطو هذا الفهم ، بل كان بعض الكتاب ينسب زوراً إلى أرسطو ، وحقيقة هذه الكتاب أنها كانت أفلاطونية محدثة ، كما هي الحال في كتاب « أنولوجيا أرسسطوالييس » ، الذي هو عبارة عن تلخيص موسع « لكتابات » من أربعة إلى ستة لأفلاطونين . ثمّ كتاب « في الخير المحسن » – فهو تلخيص مأخوذ عن « عناصر أنولوجيا » تأليف أبرقلس . وهذه الكتاب الأفلاطونية المحدثة كانت تُنسب إلى أرسطو ، فـكان أرسطو إذن ممزوجاً بأفلاطونين سواء في كتب الشرح المسلمين وفي هذه الكتاب المنحوة إلى أرسطو . جاءت هذه الموجة من الترجمة إلى أوروبا ، ثمّ أضيفت إليها موجة أخرى صدرت عن الترافق المباشرة عن اليونانية ، ففرزت الجامعات الأوروبيّة . وذلك لأنّ جامعة باريس كانت قد أنشئت في ذلك الحين ، إذ جمعت في سنة ١٢٠٠ جميع مدارس باريس تحت إشراف هيئة واحدة بفضل البابا إنوسنت الثالث والأمبراطور فيليب أوغسطس . وفي سنة ١٢١٥ صدّق البابا قوانين هذه الجامعة؛ وافتتحها بالفيابة عنه المندوب البابوي روبيري كورسون . ودخلت الكتاب

المترجم لأرسطوف في هذه الجامعة . بل دخلت إليها أيضاً كتب الإلحاديات وكان القائمون على أمر هذه الجامعة يمرون خطر هذه الكتب . أمثال جيروم<sup>(١)</sup> دوسير وجيروم<sup>(٢)</sup> دوفرن . ونحن نرى الأخير يشير إلى مذاهب ابن سينا وابن رشد وغيرها من الفلاسفة المسلمين قصد تغريدتها . فـكان على السلطة الكنسية إذن أن تتخذ موقفاً معيناً إزاء هذه الحالة . لأن مذهب أرسطوف لم يكن متفقاً مع ما عُرف حتى ذلك الحين . فبدأت السلطة الدينية بالتحريم . فترى أنه في مجمع باريس الذي ترأسه بيردى كوربي<sup>(٣)</sup> أسقف سانش عام ١٢١٠ قد حرمت دراسة طبيعيات أرسطوف بل وحرم عمل أي تأريخ يصل لها . وامتد هذا التحريم إلى غيره من الفلسفه . ولكن إذا كان هذا التحريم قد شمل باريس ، فإنه لم يشمل بقية جامعات فرنسا وأوروبا . فظلت جامعة تولوز حرمة تدرّس مائشة . ومن هنا استمرت الترجم تفزو الجامعات الأوروپية . ووجد سليمان إلى جانب هذا ساعداً على نفوذ هذه الترجم :

أولاً — أن الكتب الطبيعية والفلسفية والرياضية التي سمح بقدر يسمى  
احتوى أيضاً على الكثير من مذاهب أرسطو الطبيعية .

ثانياً — من أجل تفنيد هذه الآراء لأرسطوطيّة كان لابد من معرفتها  
أولاً .

وأستمرت حركة نفوذ مؤلفات أرساطوشيناً فشيئاً حتى إن قرارات التحرير  
تدل على أيضاً على التطور في النظرية إلى هذه المؤلفات . فقرار غرينور بوس النايس  
سنة ١٢٣١ - حرم دراسة الطبيعيات إلى أن تقوم لجنة ، فتطور هذه الطبيعيات  
من الأقوال التي لا تتفق والدين - وكذلك في القرارات التي صدرت بعد

## Guillaume d' Auxerre (v)

Guillaume d' Auvergne (4)

## Pierre de Corbeil (r)

ذلك ، مثل قرار أنسنت الرابع سنة ١٢٦٢ . واصنعت المؤلفات تدخل الجامعات حتى نرى أنه في سنة ١٣٦٦ قد أصبح مفروضاً على الطلاب الذين يريدون الحصول على إجازة الليسانس في الآداب أن يعرفوا مؤلفات أرسسطو الطبيعية . وعلى هذا نرى أن كل كتب أرسسطو قد تغافلت تماماً في الجامعة الأوروبية . ووُجِدت إلى جانب هذه الترجم عن العربية ، ترجم عن اليونانية مباشرة وأشهر المترجمين عنها هو جيروم دو مربك<sup>(١)</sup> . وقد كان عوناً للقديس توماً في شروحه على أرسسطو .

ولذا نظرنا الآن نظرة عامة إلى الفلسفة في القرن الثالث عشر ، وجدنا أن الاتجاهات تــكاد ترجع إلى اــوقف الذى اــتحذــته كل مدرسة إــزاء الأفــكار الجديدة التي بدأت تــفزو العالم الأوروبي ، سواء من الشرق عن طريق الكــتب العربية ومن بــيزنــطة عن طريق الكــتب اليونانية . ثم إن هذه المــبادــىء اــختلفت باــختلاف المــدارــس التي نــشأتــ فيها . فــيلاحظــ أن الــاتجــاه الســائدــ في جــامــعة بــارــيس غير ذلك الذى كان يــسودــ في أــكســفورد . كــأنــ النــزــعة الفــالــبة عند أــتباعــ طــرــيقــة القــدــيس دــوــمنــيك (المــتــوفــى عام ١٢٢٢) غير تلك التي غــلــبتــ على أــتبعــاءــ القــدــيس فــرنــسيــس (المــتــوفــى عام ١٢٥٩) . وعلى كل حال تــنقــسمــ هذه المــدارــســ إلى أــربــعــةــ أــقــاســ رــئــيــســيةــ .

١ — المــدرــسة الأــوغــســطــينــيةــ : وــكانــ يــمثلــهاــ أــتبعــاءــ طــرــيقــةــ القــدــيســ فــرنــسيــســ . وقد ساروا على الطــرــيقــةــ الأــوغــســطــينــيةــ مــتأــثــيرــينــ القــدــيســ أــوغــســطــينــ . كما كانوا استمراً لــتــقــالــيدــ الــلاــهــوتــيــينــ . إلاــ أنــ هــؤــلــاءــ الأــوغــســطــينــيــينــ الجــددــ كانواــ حــريــصــينــ عــلــاــ يــقــعــواــ فــيــ مــذــهــبــ وــحــدــةــ الــوــجــودــ ، فــاضــطــرــواــ إــلــىــ الــأــخــذــ بــأــفــوــالــ أــرســطــوــ خــصــوصــاــ فــيــ الــمــيــوــلــيــ وــالــصــورــةــ .

٢ — مدرسة أتباع طريقة القديس دومينيك : وكانوا متأثرين فلسفيةً أسطوan وأصبحت هي الأساس . فتجد أن هذه الفلسفة الأرسططالية تكون في كل أجزائها الأساس لـ كل المذهب الفلسفية التي أقامها رجال هذه المدرسة . وأشهر الممثلين لهذه المدرسة أبدير الكبير والقديس توما الأكويني . وقد نجحت هذه المدرسة بنجاحاً كبيراً ، إذ استطاعت أن تحارب النزاعات المتأثرة بالفلسفة الرئشية بنفس الأسلحة التي استخدمتها هذه الفلسفة .

٣ — المدرسة الرشيدية اللاتينية : لم تسكن هذه المدرسة كسابقتها لتهتم بالتفريق بين الدين والفلسفة . فابتعدت عن المسيحية حتى اعتبرت بدعة مخالفة للدين . وأشهر ممثلها سيمجر البرابنطي .

٤ — مدرسة أكسفورد : كانت هذه المدرسة هي النواة للمذهب التجربى فى المصر الحديث . وقد تأثرت الفلسفة العربية من الفاحشة الملمية ، خصوصاً في الفلك والرياضيات . وأشهر ممثلها روجر بيكون .

## ١ — المدرسة الأوغسطينية

نشأت هذه المدرسة في وسط الطريقة الفرنسيسكانية . وكان أول الممثلين لها إسكندر دوهالس Alexandre de Halés ( + ١٢٤٥ م ) الذي أصبح استاذاً في جامعة باريس إلى جانب كونه تابعاً من أتباع القديس فرنسيس . وقد استقر في القديس بياريس حتى وفاته . وكان عمله الرئيسي مقتضراً على شرح كتاب « الأقوال » لبطرس للهباردي . وطريقته في هذا الشرح هي طريقة منهج « نعم ولا » . وأشهر الآراء التي أدى بها إسكندر دوهالس :

أولاً — قوله بأن المادة كلية واحدة ، بينما الصور عديدة مختلفة .

ثانياً — قوله بالتفويق بين تجريد الكليات عند أرسسطو ونظريه الإشراق عند أوغسطين .

وجاء چان دolaro شيل تلميذ اسكندر دوهالس من بعده واختلف مع أستاذة في القول بوجود مادة كلية وإن اتفق معه في ثانى القولين .

أما الشخصية الرئيسية التي تمثل أعلى درجة وصلت إليها الأوغسطينية في المصور الوسطى فهى شخصية القديس بونافنتورا .

---

## القديس بونافنتورا

اسمه العلماني جيوفاني فيدانزا . ولد في مدينة بنموريا Bagnoreia بالقرب من Viterbo سنة ١٢٢١ . والتحق في سنة ١٢٣٨ بطريقة القديس فرنسيس . ثم ذهب إلى باريس حيث درس على يد إسكندر دوهالس من سنة ١٢٣٨ إلى سنة ١٢٤٥ ، ثم انتقل إلى جان دولاروشيل من سنة ١٢٤٥ إلى سنة ١٢٤٨ . وهذا يجب ألا ننسى مسألة اشتغال القديس بونافنتورا بالفلسفة الأوغسطينية وانصرافه عن فلسفة أرسطو . ويذهب الكثيرون من المؤرخين إلى أنه لعرف القديس بونافنتورا مذهب أرسطو كما عرفه القديس توما لفعل مثل ما فعل القديس توما . ويجب أن نطرح هذا القول لأن القديس بونافنتورا قد عرف مذهب أرسطو معرفة لا يأس بها ؛ ولكن طبيعته كانت أقرب إلى التصوف والإشراق منها إلى للنزعة المقلالية والمطاعق .

بدأ بونافنتورا التدريس في جامعة باريس سنة ١٢٤٨ ، واستمر أولاً حتى سنة ١٢٥٥ خاز شهرة واسعة خصوصاً عن طريق مواعظه وخطبه . وكان في تلك الأثناء يشرح كتاب «الأقوال» . وكانت نمرة هذا الشرح أن أخرج كتابه الرئيس : «الشرح على كتب الأقوال الأربع لمطرس المباردي» واستمر في هذا الشرح حتى أثيرت بعد ذلك مشكلة كبيرة بين رجال الدين الرهبان ورجال الدين العلمانيين حول التدريس في جامعة باريس ، وهي : هل يسمح لرجال الدين الرهبان أن يكونوا أستاذة في جامعة باريس ؟ وكان مثار هذه المشكلة كتاباً كتبه جيم دوسانت أمور Guillaume de Saint-Amour بعنوان «العصور الحديثة جداً» وانتهت هذه المشكلة بأن أصدر البابا قراراً بمعينين القديس بونافنتورا والقديس توما أستاذين في جامعة باريس . ولكن أستاذة جامعة باريس أنفسهم لم ينفذوا هذا القرار في الحال ، وإنما اضطروا إلى

ذلك في السنة الثالثة أى عام ١٢٥٧ . و منح كل من القديسين لقب دكتور . إلا أن القديس بونافنتورا لم يستطع أن يقوم بالتدريس في الجامعة لأنه كان قد عين شيخاً أو مرشدًا عاماً لطريقة القديس فرنسيس . واستمر في العمل الصالح الطريقة فرحل إلى ألمانيا وإيطاليا وفرنسا . وفي أثناء عودته إلى إيطاليا عام ١٢٥٩ كتب كتابه المشهور « رحلة <sup>(١)</sup> العقل إلى الله » . وفي سنة ١٢٦٦ عقد مجمع كبير لطريقة الفرنسسكان قرار فيه أن يقوم المربيون بالمناقشة والتدريس . ودعى في عام ١٢٧٣ لإلقاء محاضرات في جامعة باريس ، فألقى ثلاثة وعشرين محاضرة تمحضت عن كتاب « المباحث في الأيام الستة <sup>(٢)</sup> » . وحيثما تولى كرسى البابوية عرج بجوار العاشر عيده كاردinالا ، واستمر في هذا المنصب حتى وفاته في نفس السنة التي عين فيها ، يوم ١٥ يوليه سنة ١٢٧٤ .

### منهج القديس بونافنتورا

كان بونافنتورا يسير في بادئ الأمر على الطريقة المدرسية الخالصة ، وتتلخص في :

- ١ — شرح النص .
- ٢ — تقدير المعنى .
- ٣ — عرض المسائل التي يحتويها النص .
- ٤ — إظهار الصعوبات التي في ظاهر النص
- ٥ — الإدلة بالحجج المعارض للنص
- ٦ — الإدلة بالحجج المؤيدة للنص
- ٧ — حل مواضع الخلاف والإدلة بالرأى الأخير . إلا أنه لم يسر على هذا

المنهج إلا في مستهل حياته العلمية أى حينما كان أستاذًا في جامعة باريس . ولذلكه اعتمد في الدور الثاني على الوجдан ، وأصبحت لديه تجربة صوفية فيها متأثرًا بالقديس فرنسيس . ومن هنا كان الخلاف الكبير بين منهج القديس بونافنتورا ومنهج القديس توما . فإن كان الأخير يجعل المعرفة المقلية هي الصحيحة نجد الأول يجعل المعرفة الوجданية أو العيان هي الصحيحة . فليس الغرض من الفلسفة ، في رأيه ، أو من الفتنـكـير أن يثبت المقاديد الإيمانية ، إنما الغرض هو إضافة هذه المقاديد وشرحها .

## العقل والمقابل

بدأ بونافنتورا ببحثه في تجربته الروحية وهي فعل يقوم به الإنسان . وعن طريق هذا الفعل يستطيع أن يصل إلى الإشراق الإلهي ، وهذا هو الغاية الأخيرة . إن الإنسان مملوء بالرغبات ، وهذه الرغبات ترجع إلى ثلاثة رئيسية:

١ — الرغبة في العلم .

٢ — الرغبة في السعادة .

٣ — الرغبة في السلام .

فإنما ينشوق إلى معرفة حقائق الأشياء ويحاول أن يكتفِّه سر الوجود ، كما أنه يطلب السعادة في سعيه في الحياة ، لأنَّه يميل دائمًا إلى طلب الخير واجتناب الشر . وهذا كلُّه وسيلة إلى الرغبة الأخيرة التي هي أصل كل الرغبات ، وهي رغبة السلام ، بمعنى أن يكون الإنسان خاليًّا من كل الشهوات ، وقد وصل إلى درجة الطمأنينة التي يستطيع الإنسان عن طريقها أن ينعم برؤبة الله . ولما يبح حينما أوصى قال «لقد تركت لكم السلام» . وكان القديس فرنسيس يبدأ بالسلام في كل مواعظه . فالغاية الأخيرة هي إذن السلام . إلا أن هذا السلام لا يمكن أن يتم إلا إذا كان موضوع العلم لامقاهياً . فالفلسفه منذ أواسط أوائلها

بالرغبة في الملم . فالعلة الأولى من عمل للسلام ، وهي الرغبة في الملم ، لا تتحقق إلا إذا كان موضوع العلم موضوعاً لا متناهياً . وكذلك الحال في رغبة الخير لا يمكن أن يكون نعمة خيراً إلا إذا كان هذا الخير لامتناهياً ، وإلا وقف الطلب عند حد ما دام الإنسان قد جمل موضوع هذا الطلب الأشياء المتناهية . وعلى ذلك لا بد له إذا كان يريد أن يصل إلى السلام ، أن يكون موضوع تشوقه ، سواء من ناحية العلم ومن ناحية الخير ، لا متناهياً . فالنهاية التي يجب أن يرمي الإنسان إلى تحقيقها هي اللامتناهية وهي الله . ولماذا فإن الروح أو المقل الإنساني لا بد له أن يرمي إلى تحقيق هذه الغاية . ومن هنا فإن مسلك الإنسان في الحياة رحلة إلى الله . وهذا هو معنى عنوان كتابه المشهور : « رحلة المقل إلى الله » .

كيف يقوم الإنسان بهذه الرحلة ؟

يجب أن نلاحظ أن هذه المسألة لا يمكن أن يجاب عنها إلا بعرض نظرية القديس بونافنتورا في الصلة بين المقل والنقل .

### العقل والنقل

المقل هو البحث اليقيني الذي يقوم به الإنسان كي يصل إلى المعرفة اليقينية . خاليقين هو الأساس أو الفأبة المطلوبة من المعرفة المقلية . كذلك الحال في النقل : خال المطلوب منه أن يؤدي إلى اليقين . إلا أن ذلك مختلف : فيجب أن تفرق بين نوعين من اليقين بالنسبة للعقل :

أولاً - التعلق باليقين

ثانياً - وضوح اليقين

أما التعلق باليقين فإن العقل فيه أقل درجة من النقل . فنحن نشاهد أن رجل الإيمان قد يضحى بحياته وبُسْدَشَمَد من أجل معتقداته الدينية ، بينما لا نجد إنساناً يريد أن يضحى بحياته من أجل نظرية هندессية .

أما وضوح اليقين فتجد فيه أن الإيمان لا يأتي بيقين واضح بل يقدم صورة أواية تحتاج إلى تفسير . أما العقل فعلى العكس من ذلك ، يأتي الإنسان بيقين واضح يستطيع أن يثبته في كل تفاصيله في سهولة دقة .

تقوم المعرفة المقلية على ثلاثة ملائكة :

- ١ - ملائكة الحسن ؟ التي تأتي بالتأثيرات الخارجية وتطبع صورتها في الذهن .
- ٢ - ملائكة الخير ؟ وتقدم للإنسان من التأثيرات المختلفة صوراً مجتمعة .
- ٣ - ملائكة التجربة ؟ وهي تضم الصورات وتكون القضايا ، ومن القضايا تكون البراهين .

أما النقل فعلى العكس : يأتي بالحقيقة الإيمانية مؤيدة بشيء واحد هو اللغة الدينية . وليس فيها انتقال من حقائق إلى حقائق أخرى بل هي أشياء تلقى إلقاء ، وعلى الإنسان أن يؤمن بها أو يطرحها مرة واحدة . وعلى ذلك فيحيث تنتهي الفلسفة أو العقل يبدأ الإيمان . لأن الإنسان في الفلسفة أو التأمل يبدأ من حقائق تلو أخرى ، حتى يصل إلى المبادئ الأولى . وعلى العكس من ذلك نرى الإيمان يبدأ من حقيقة إيمانية أو معتقد مرسم في الكتاب المقدس ثم يأتي البرهان بعد ذلك . فالاختلاف بين الاثنين هو اختلاف في نقطة البدء إذن .

أما من حيث البرهنة فليس ثمة اختلاف تقريراً . وعلى هذا يمكن استخدام القياس المنطقي في المعرفة المقلية أو الدقليّة . وبكون الخلاف في المقدمات الكبرى فقط ، وهي المبادئ العامة في الفلسفة .

وليس من شك في أن العقل شيء إلهي ، وأنه يمكن أن يصل إلى الحقيقة . إلا أن ذلك لا يمكن أن يتم عن طريق العقل وحده . فالعقل لا يملك بنفسه كل القوة التي يستطيع أن يصل بها إلى نهاية الغرض - لذلك وجوب أن تفرق بين العقل وميدان النقل . ومن أجل هذا يقول بونافنتورا إن من الواجب أن تفرق بين عهدين : - العهد السابق على المسيحية ؛ والهد الذي ظهرت فيه

المسيحية . فقد وجد في العهد السابق على المسيحية أناس اشغلو بالبحث ، وذلك عن طريق المقل وحده . لنبحث إذن فيما وصلوا إليه لتبين إلى أى مدى يمكن الاعتداد على المقل . وألم نموجين من اعتمدوا على المقل هـأفلاطون وأرسطو ، وما يمثلان نزعتين معمارتين : إحداهما النزعة إلى أعلى ، والأخرى النزعة إلى أسفل : والنزعة الأولى تتجه نحو الله و نحو العالم الآخر ، بينما تتجه النزعة الثانية نحو العالم الأرضي . ومن أجل هذا استطاع أفلاطون أن يصل إلى شيء من الحقيقة في الإلهيات ، بينما لم يستطع أرسطو أن يصل إلى شيء من هذا . استطاع أفلاطون أن يصل إلى حقيقة التوسط بين العالم وبين الله عن طريق نظرية المثل ، لأن الصور عند أفلاطون هي الواسطة بين الله وبين العالم الأرضي . إذ الأشياء لا وجود لها إلا بمشاركة في هذه الصور . كما أن هذه الصور هي أفكار الله ، وهي الصور الأولى الموجودة في ذهن الله منذ الأزل وعلى أساسها تخلق الأشياء . تلك هي حقيقة وصل إليها أفلاطون عن طريق عقله وحده .

ولما لم ينظر أرسطو إلى العالم العلوي ، بل اتجه إلى العالم الأرضي ، فإنه لم يستطع أن يعرف إلا ما هو موجود في الطبيعة ، ولم يعرف عن العالم العلوي شيئاً . وكانت نتيجة ذلك أن أخطأ خطأ مُثِلَّاً — فأخذ أولاً : لأنه لم يقل بوجود الصور التي هي أفكار الله ؛

وأخطأ ثانياً — لأنه لم يقل بال نهاية الإلهية ،

وأخطأ ثالثاً — لأنه قال بالضرورة وأنكر الحرية .

فترى أرسطو ينكر على أفلاطون نظرته في الصور . ثم يصف الله بأنه لا يعلم غير ذاته — ويكتفى بأن يجعله مستقلًا في ذاته لا يعنيه شيء من أمر العالم ، في حين أنه قال على العكس من ذلك بأن الأشياء تتحرك أو توجد باعتبارها عاشقة لله ، لا باعتبارها معاولة له .

فإذا كان الله لا يعرف غير نفسه فهو لا يعنّي بأى جزئيّة من الجزيئات؟  
خلاً يعني بالإنسان ، وتبّعًا لهذا ليس نعمة عناية إلهيّة . ومعنى هذا أنّ الأشياء  
تتحرّك وتسيّر وتعلّم بالضرورة ، وكلّ شيء يسير تبعًا لقانون الضرورة .  
فالإنسان إذن ليس مسؤولاً عن شيء إذ أنه ليس حرّاً في أن يفعل شيئاً .  
ويترتب على هذا القول أن لا عقاب ولا نواب ولا جنة ولا نار .

أدت هذه الأخطاء الثلاثة بأرساطو إلى عيّ مثلث :

١ - عيّ عن الخلق ، فقال بقدم المألم ، وحمل على أفلاطون لأنّه لم يقل  
بمثل هذا .

٢ - عيّ عن خلود النفس وعن العقاب والثواب . فتبعًا لمذهب أرساطو  
إما أن توجد نفوس لانهائية لها ؛ وإما أن تكون هناك نفوس يتقاسخ بعضها  
بعضًا ؛ وإما أن تكون كلّها نفسًا واحدة . وهذا هو الرأي الذي انتهى إليه  
أرساطو كاشرحة ابن رشد . فوحدة المقل الفعال هي المذهب في الفلسفة الإنسانية  
فإن كان العقل الفعال واحداً في جميع الناس ، فمعنى هذا أنه ليس لدى كلّ إنسان  
نفس خاصة به خالدة ، يحاسب فيها بعد على أعمالها . وهذا الخطأ الثاني يؤدي  
حتى إلى العيّ الثالث .

٣ - عيّ عن فكرة الثواب والعقاب أو الجنة والنار . ذلك يمكن القول  
يمان أرساطو كان فيلسوفاً رديئاً . تفلسف فلسفة لاخير فيها وهي فلسفة  
للطبيعيات ، ويعزّ عن توجيهه بصره إلى العالم للعلوي . ومن ذلك نستقطعن القول  
بأن العقل حينما ينزل إلى هذا الميدان وحده لا يستطيع أن يصل إلى الحقائق  
الرئيسية . فمحن نصييف إلى الفلسفه أمثال أفلاطون شيئاً من الإمتياز لأنّهم  
وصلوا عن طريق الإشراق الإلهي إلى بعض الحقائق ، ولكنّهم عجزوا عن  
الوصول إلى كل الحقائق . فقد وصل أفلاطون إلى فكرة الله ولــكه قَصْرٌ في

ذكر صفاته . ومعنى ذلك أنه لم يستطع أن يصل إلى حقيقة الله كاملة ، وهذا هو للطلاب الأخير ، فإن لم ندركه فمعنى ذلك القضاء على الخطوات الأولى التي وصلنا إليها — فما لفلاط الخطوات من قيمة إلا باعتبارها مؤدية إلى الخطوة الأخيرة ، إلا وهي إثبات وجود الله وبيان صفاته . فلابد إذن من أن نهيب ، إلى جانب العقل ، بالنور الإلهي ، وهو نور الوحي أو النقل .

والخلاصة أن الإيمان لا بد أن يوجد إلى جانب الفلسفة ، ولا بد من لطف الوحي كي يمكن العقل أن يسير في طرقيقه . والخطأ الأكبر هو أن يتوقف الإنسان في سلوكه نحو الحقيقة .

وتتصبح مسألة رحلة الإنسان من الأرض إلى الحق في الفكرة التي يقول بها القديس بونافنتورا ، وهي فكرة الاطف الواهب للقداسة . هذا الاطف يتم عن طريق ثلاثة أمور :

١ — الفضائل الأصلية ؟

٢ — المواهب التي من لدن الروح القدس أو المواهب اللدنية على حد تعبير الصوفية المسلمين .

٣ — السعادات .

فقد أفسدت الخطيئة روح الإنسان ؟ فعليه ، كي يدرك الله ، أن يبدأ بالخلاص من الخطيئة فيطهر نفسه عن طريق الفضائل الرئيسية التي تولد الإيمان في النفس ، وهذه هي الدرجة التي فيها يدرك الإنسان الحقائق إدراكا تاماً ساذجاً يتم عن طريق التقليد أو الثقة بأولى العرفان . إلا أن الاطف الواهب للقداسة لا يقتصر على هذا ، بل يهيء الإنسان من جديد لخلق الغاية النهاية من الحقيقة وهي رؤية الله رؤية عيان . وهذه التهيئة تم بأن ينبع الاطف موهب من لدنه . ومهما هذه الموهب على حد تعبير القديس بونافنتورا أن تهيئ النفس لقبول

العيان . ثم تأتي بعد ذلك الخطوة الثالثة لتم المكاشفة أو العيان ، وفيها تكون النفس وجهاً لوجه أمام الله .

وبلاحظ أن القديس بونافنتورا قد جمل اللاهوت في المرتبة الثانية التي فيها يمنع الاعطف الواهب للقداسة المواهب اللدنية فيهيء النفس للخطوة الأخيرة وهي تناظر عنده التصوف . فإذا كان الأمر كذلك فالملاحظ أن الروح القدس في منحها لهذه المواهب تعطيها أولاً المؤمن الساذج ثم تهويها إلى رجل الدين ، وأخيراً تهويه إلى رجل الدين لأن يلتقي الفيوض الإلهية عن طريق التصوف . وهبنا لأنجدلفيلسوف مكاناً بين هذه الدرجات الثلاث . فهل معنى هذا إمكان اكتفاء الفلسفة بنفسها واستفهامها عن هبات القيض المانع للقداسة ؟ أو معناه أن الفلسفة واللاهوت شيء واحد ؟ هذا الشطر الأخير هو رأى القديس بونافنتورا ، لأن الفلسفة لا يمكن أن توجد ، في رأيه ، دون أن تكون متوجهة في بعثتها نحو الله . وهذا لا يمكن أن يتم عن طريق العقل وحده ، بل لابد من مدد يُستمد من الاعطف الإلهي .

والواقع أن كل معرفة في نظر بونافنتورا هي داءاً خطوة متوسطة بين درجتين من درجات المعرفة . فالإيمان خطوة وسط بين الجهل وبين الفلسفة . والفلسفة خطوة وسط بين الإيمان وبين اللاهوت . واللاهوت خطوة وسط بين الفلسفة وبين هبة العلم . وهبة العلم خطوة وسط بين اللاهوت وبين نور الجد ، فإذا استثنينا نور الجد ، وجدنا لا قيمة للخطوات الأخرى إلا باعتبارها مؤدية إلى نور الجد . ومن هنا نستطيع أن نقول إن الفلسفة مهمتها أقل من مهمة اللاهوت ، لكن مهمتها أرق من الإيمان ونجده شيئاً شبهاً بشبيهاً بهذا عند الفلسفه والمتكلمين المسلمين . فالعلم ، لديهم ، فوق الإيمان . والذوق فوق العلم . فالعلم عند المسلمين يناظر هبة العلم التي يتحدث عنها القديس بونافنتورا .

وإذا نظرنا إلى الصلة التي يضمها القديس بونافنتورا بين العقل والنقل ،

وَجَدْنَا أَنَّهَا تُخْتَلِفُ عَنْهَا عِنْدَ تُوْمَا . إِذْ يَرِى تُوْمَا أَنَّهُ رَغْمَ أَنَّ الْفَصْـلَ  
بَيْنَ الْفَلْسَـفَةِ وَاللَّاهُوتِ غَيْرَ مِيسَرٍ ، فَإِنَّ مِنَ الْمُسْتَحِيلِ الْجَمَعَ بَيْنَ الْأَثَنِيْنِ .  
وَهُوَ يَحْاولُ أَنْ يَفْهُومَ الْفَلْسَـفَةَ فِي دَاخِلِ مِيدَانِ الْفَلْسَـفَةِ نَفْسَهَا ، وَيَفْصِلُ بَيْنَ  
الْمِيدَانِيْنِ فَصْلًا تَامًا . وَلَكِنَّ نُورَى عَلَى الْعَكْسِ مِنْ ذَلِكَ بُونَافِتُورَا  
لَا يَفْصِلُ بَيْنَ الْلَّاهُوتِ وَبَيْنَ الْفَلْسَـفَةِ ، ذَلِكَ لِأَنَّ بُونَافِتُورَا وَالْمَدْرَسَةُ  
الْأُوْغُسْطِينِيَّةُ كَانُوا يَنْشَدُونَ وَحْدَةً فِي الْفَلْسَـفَةِ الْمَسِيْحِيَّةِ كُلَّهَا . وَفَكْرَةُ الْوَحْدَةِ  
هَذِهِ أَخْذَهَا فِيهَا بَعْدَ رِيمُونْ لُولَّ Raymond Lulle فِي كِتَابِهِ : « الْفَنُ  
الْكَبِيرُ » فَأَرَادَ أَنْ يَجْعَلَ كُلَّ فَرْوَعَةَ النَّفَـكِيرِ الْمَسِيْحِيِّ تَسْكُونَ وَحْدَةً وَاحِدَةً :  
وَقَدْ أَنْزَلَ هَذَا الْفَنَ فِي لِيَنْتِسَ حِينَ قَالَ بِفَكْرَةِ الْمُحَاصَنِ الْكَلِيَّةِ :

#### Characteristica universalis

وَبِلَاحِظَ مَعَ ذَلِكَ أَنَّ بُونَافِتُورَا كَانَ فِي تَحْدِيدِهِ لِلصَّلَةِ بَيْنَ الْمَعْلُومِ  
وَالنَّقْلِ مُنْطَقِيًّا مَعَ الْمَبْدُأِ الْأَصْلِيِّ الَّذِي بَدَأَ مِنْهُ وَهُوَ الْمَسِيْحِيَّةُ نَفْسَهَا .

### وَجْهُ دَلِيلُهُ

يَقُولُ بُونَافِتُورَا إِنَّ وَجُودَ اللَّهِ وَجُودَهُ وَاضْعَفْ بِنَفْسِهِ . وَلَكِنَّ هَذَا  
مَعَ ذَلِكَ عَدَةُ مَسَائِلٍ يُجَبُ أَنْ تَدْرِسَ قَبْلَ أَنْ تَظْهُرَ هَذِهِ الْحَقِيقَةُ وَاضْعَفَ كُلَّ  
الْلَّوْضُوحِ . أَوْلَى هَذِهِ الْمَسَائِلِ أَنْ نَمْهُ أَخْطَاءَ ثَلَاثَةَ تَنَشَّأُ مِنْ : تَصْوُرٌ فَاسِدٌ أَوْ بَرْهَنٌ  
نَاقِصٌ أَوْ نَتْيَاجٌ غَيْرُ حَقِيقَيَّةٍ . فَإِذَا تَصْوَرَ الإِنْسَانُ اللَّهَ تَصْوِرًا فَاسِدًا ، أَدَى ذَلِكَ  
إِلَى عَدَمِ إِدْرَاكِهِ لِحَقِيقَةِ اللَّهِ . وَالَّذِينَ وَقَوْا فِي هَذَا الْخَطَأِ هُمْ أُولَئِكَ الْوَتَّانِيُّونَ  
الَّذِينَ تَصْوِرُوا اللَّهَ بِاعْتِبَارِهِ كَائِنًا سَامِيًّا يَنْبِيُّهُ عَنِ الْمُسْتَقْبَلِ ، فَلَمَّا وَجَدُوا أُولَئِنَاءَ  
تَنَبِّهُمْ عَنِ الْمُسْتَقْبَلِ آتَمُوا بِهَا . وَهَذَا كُلُّ مَنْ نَظَرَ إِلَيْهِ الْفَقْسُ فِي الْعَالَمِ فَقَالُوا بَعْدَ  
وَجْدَهُ عَلَةً مُدَبِّرَةً . وَهَذَا كُلُّ مَنْ افْتَصَرَ عَلَى الْعَالَمِ الْحَيِّ فَقَصَرُوا عَنِ إِدْرَاكِ اللَّهِ .  
تَلَكَّ هِيَ الْأَخْطَاءُ الَّتِي تَجْعَلُ فَكَرْتَنَا عَنِ اللَّهِ غَيْرَ وَاضْعَفَهُ .

هل معرفة الله مـ\_كدة ؟

يجيب القديس بونافنتورا على هذا السؤال بوجوب التفرقة بين الإحاطة ، وبين الإدراك ، فالإحاطة بشيء مامعناها أن يكون الإنسان في مستوى الشيء المطلوب معرفته ، فيدركه تمام الإدراك ويحيط به علمًا من جميع نواحيه . أما الإدراك فهو أن تصبح حقيقة الشيء واححة للنفس حاضرة فيها . فإذا نظرنا إلى حقيقة الله وجدنا أنها يمكن أن تدرك ، ولا يمكن أن يحيط بها . فالمعرفة بالنسبة إلى الله ممكنة باعتبارها إدراكاً لا إحاطة . والمقصود بالإدراك ليس أن يدرك الإنسان حقيقة الله كاملة ، وإنما المقصود أن يدرك الإنسان وجود الله . فيجب إذن أن نفرق بين إدراك الماهية ، وإدراك الوجود . فالإدراك قد يقصر عن حقيقة ماهية الله ، ولكنه لا يمكن إلا أن يدرك وجود الله .

لـكـن كـيـف يـقـيـسـر الـمـقـاهـي أـن يـدـرـك الـلـامـقـاهـي ؟

هذا يحيب للقدس بوجوب التفرقة أيضاً بين اللامتناهى من الناحية المادية ، وبين اللامتناهى من الناحية الروحية . فن حيث الامتداد لا يمكن الإحاطة باللامتناهى أو إدراكه . أما اللامتناهى من حيث الروح فهو بسيط كل البساطة . وهو لهذا موجود في كل جزء . ولا يمكن أن يقال إنه موجود في عدا الجزء ، لأنه بسيط ولا يقبل للتجزئة ، فإذا ما أدركناه في جهة أدركناه في كل الجهات ، لأنه بسيط محظوظ بكل شيء . فإذا نظرنا إلى مسألة المعرفة من حيث إن الله لامتناهٌ وجدنا أن المعرفة ممكنة ، ولا يمكن أن تكون غير ذلك . إذن من الممكن أن ندرك الله في جزء من الأجزاء ، وذلك هو إدراك الله كله مadam الله بسيطاً .

براهين وجود الله :

## البرهان الأول

يقوم هذا البرهان على أن فكرة الله موجودة في النفس الإنسانية بالفطرة فإن الإنسان بفطرته لا يمكن إلا أن يدرك وجود هذا الكائن الذي لا يمكن أن يتصوراً كبيراً منه ، وأما المسألة الرئيسية التي شغلت الأوغسطينيين جميعاً فهي: كيف يمكن أن تكون فكرة الله فطرية في العقل الإنساني ، ونحن نرى أناساً من الوثنيين يقولون بـ فكرة غير صحيحة عن الله ؟

يهب بونافنتورا هنا كذلك بالتفرقـة . فيقول بوجوب التفرقـة بين إدراك وجود الله ، وبين إدراك طبيعته . فوجود الله حقيقة موجودة بالفطرة ، أما إدراك طبيعة الله فيأتي عن طريق الاتكـساب . ويختلف الناس في إدراك هذه الطبيعة . فالناس جميعاً لديهم فكرة عن الله ؛ لكنهم إنما يختلفون فقط في طبيعة الله من حيث صفاتـه و ماهيـته . وهذا نـى القديس بونافنتورا يفسـر الجـلة المشـورة التي قالـها بـوحـنا الدـمشـقـي : « لا بـوجـد فـانـ لا يمكن أن يـدرـك وجود الله بـنفسـه وبـطـبيـعـتـه ». والاختلافـ الكبيرـ بين بـونافـنتـورـا أو بـين تـومـاـنـ فيـ هذهـ الجـلةـ . فالأخـيرـ يـفسـرـهاـ باـعـتـبارـ أنـ الـوسـيلـةـ إـلـىـ مـعـرـفـةـ اللهـ فـطـرـيـةـ ، بـيـنـاـ المـعـرـفـةـ نـفـسـهـاـ مـكـتـبـةـ . أماـ القـدـيسـ بـونـافـنتـورـاـ فيـفسـرـهاـ باـعـتـبارـهاـ أـنـ هـذـهـ المـعـرـفـةـ نـفـسـهـاـ فـطـرـيـةـ فـيـ الإـنـسـانـ . ومنـ هـنـاـ كانـ الاـخـتـلـافـ فـيـ طـرـيـقـ الـبـرـهـنـةـ لـدـيـمـاـ .

أـجلـ ، إـنـ هـذـهـ المـعـرـفـةـ نـاقـصـةـ ، ولـكـنـ المـعـرـفـةـ تـشـيرـ معـ ذـلـكـ إـلـىـ وجود اللهـ وهـيـ فـطـرـيـةـ فـيـنـاـ . وـهـذـاـ يـقـضـحـ إـذـاـ مـاـ عـيـنـاـ الرـغـبـاتـ الـتـيـ تـحدـثـنـاـ عـنـهـاـ . فـلـدـيـنـاـ رـغـبـةـ فـيـ الـحـكـمـةـ . وـهـذـهـ الرـغـبـةـ تـعـلـقـ بـأـكـبـرـ حـكـمـةـ . فـكـانـ لـدـيـنـاـ إـذـنـ نـزـوـعـاـ

طبعيًّا نحو الحكمة الكبيرة . هذا ، ولا يمكن أن يعشق الإنسان شيئاً دون أن يكون هذا الشيء موجوداً . فهناك إذن موضوع لتعشق الإنسان وهو الحكمة العليا . وهذا موجود بالفطرة في الإنسان ، كما أنَّ لدينا جميعاً نزوعاً نحو السعادة أو نحو الخير .

وهذا النزوع لا يقتصر على الخير كائناً ما كان بل يرتفع إلى الخير الأسمى والخير المطلق . فلدينا إذن نزوع فطري نحو الخير المطلق . كأنَّ لدينا نزوعاً نحو السلام الذي لا يتحقق إلا إذا كان أزيلاً أبداً ثابتاً ، وذلك هو الموجود بمعناه الكلوي ، أو هو الموجود المطلق . ومعنى ذلك أنَّ لدينا نزعة فطرية نحو الحكمة العليا ونحو الخير المطلق ونحو الموجود السرمدي الثابت — وهذه جميعاً أسماء لشيء واحد هو الله . فـكأنَّ فكرة الله موجودة في نفوسنا بالفطرة . والله معقول حاضر في معقول هو النفس .

ويمكن الاعتراض على هذا بأنَّ النفس ليست متناسبة في معقوليتها مع هذا المعقول الأول ، ولا يمكن أن تقارن به . ويمكن أن يكون هذا صحيحاً وأنَّ المسألة مسألة إدراك الماهية . ولكن المسألة هي إدراكُ للوجود . فإن لم يتبisser إدراك الماهية فإنَّ من الميسور إدراك الوجود . هذا هو برهان بونافنتورا الأول ، ويقوم على أساس أنَّ فكرة الله فطرية فيها .

### البرهان الثاني

يقوم هذا البرهان على المحسوسات ، مرتفعاً إلى المعقولات ، حتى يصل إلى المعقول الأول وهو الله . ويلاحظ أنَّ الطريقة التي عالج بها بونافنتورا هذا البرهان تختلف عن تلك التي عالج بها توماً نسخ البرهان . فالقديس بونافنتورا يقول إنَّ نقطة البدء في هذا البرهان يمكن أن تكون أى شيء ،

بينما يحرص القديس توما على اختيار نقطة البدء لأنها تكون جزءاً كبيراً من عصب البرهان .

يقول بونافنتورا إن الوجود كله فناء ، وإن الفناء جوهر مكونٌ للوجود ، أي أن الفناء من ماهية الوجود . وليس هذا الفناء مقتضاً على شيء دون آخر . فنحن نجد أمامنا كائناً فانياً باعتباره حادناً ، ويدل هذا قطعاً على وجود محدث . ونجد كائناً فانياً باعتباره مركباً ، وهذا يؤذن بوجود البسيط ، لأن التركيب معناه انففاء البساطة . ونجد كائناً فانياً باعتباره متغيراً ، وهذا يفترض قطعاً وجود كائن ثابت لأن لا وجود للمتغير إلا باعتباره متعلقاً بشيء ثابت ، لأن كل حركة لابد أن ترتكز على ثبات ، فاليد المتحركة ترتكز على السکوع . وبالجملة فإن الحركة والتغير يقتضيان الثبات ضرورةً . وهذه الأشياء جميعها استلزم وجود كائن هو علة فاعلة ، وهو بسيط ، وهو ثابت ، وهذا هو الله .

ويجب أن نلاحظ أن القديس بونافنتورا ، وإن كان قد استخدم هذا البرهان الخطي ، فإنه لم يستخدمه ليشتمل بمحسوسته بل ليشقغل بمقولات أيضاً . ذلك أن المقولات في نظر بونافنتورا سابقة على المحسوسات ، ولا وجود للأُخيرة من ناحية المعرفة إلا بوجود الأولى . فنقطة البدء هنا هي المقولات وليس المحسوسات . ذلك لأننا إذا قلنا بالحدث أو التركيب أو بالتغيير فإذا لا نقول بهذا كلام إلا بوصفه مقابلاً لصفات الإيجابية موجودة في عقلكنا من قبل هي صفات القدم والبساطة والثبات . وهذه الصفات الإيجابية أسيق في الوجود وفي الذهن من الصفات الأخرى . فيقوم هذا البرهان إذن على المقولات وليس المحسوسات نقطة بدء مطلقة كما سيقول القديس توما فيما بعد — ومن هنا نرى أن هذا البرهان الثاني يحيلنا إلى البرهان الأول ، وكذلك البرهان الثالث يحيلنا إلى الأول أيضاً .

### البرهان الثالث

ظل القديس بونافنتورا مخلصاً لذهب القديس أنسلم ابتداءً من شر وحده على كتاب «الأقوال» حتى نهاية عهده بالتأليف. فيرى إذن أن البرهان الوجودي برهان صحيح وبصوغه في صيغة موجزة جداً فيقول : إِنَّا إِذَا فَهْمَا حَدُودَ الْمَبَادِئِ الْأُولَى فَهُمَا فِي الْحَالِ وَجْوَبَاهَا ، أَى أَنَّ الْمَحْمُولَ لَازِمَ الْمَوْضُوعِ لِزُومِهِ قَاطِعاً . وَذَلِكَ لِأَنَّهُ بِالنَّسَبَةِ إِلَى الْمَبَادِئِ الْأُولَى يَكُونُ الْمَحْمُولُ مَتَضَمِّنًا بِالضرورةِ فِي الْمَوْضُوعِ . فَيَنْقُولُ : اللَّهُ مَوْجُودٌ — فَإِنَّ هَذِهِ الْعِبَارَةَ مِنْ نَوْعِ الْمَبَادِئِ الْأُولَى ، لِأَنَّ فَكْرَةَ الْمَوْجُودِ الَّذِي لَا يَمْكُنُ تَصْوِيرَهُ مَوْجُودٌ أَكْبَرُ مِنْهُ تَسْقَلَمُ قَطْمَأً مَوْجُودُهُ هَذَا الْكَائِنُ . فَالْمَبَارَةُ : «الله موجود» — يَمْكُنُ أَنْ تَعْدَ مِنْ نَوْعِ الْمَبَادِئِ الْأُولَى ، لِأَنَّ الْمَحْمُولَ فِيهَا مَتَضَمِّنٌ قَطْمَأً فِي الْمَوْضُوعِ بِاعتِبَارِ أَنَّهُ لَا يَمْكُنُ تَصْوِيرَ الْكَائِنِ الَّذِي لَا يَمْكُنُ أَنْ يَتَصْوِيرَ أَكْبَرُ مِنْهُ — غَيْرُ مَوْجُودٍ . وَيَمْكُنُ صِياغَةُ هَذِهِ الْبَرَهَانَ هَكَذَا :

إِذَا كَانَ اللَّهُ هُوَ اللَّهُ فَإِنَّهُ مَوْجُودٌ

وَلَا يَمْكُنُ اللَّهُ هُوَ اللَّهُ

إِذن : اللَّهُ مَوْجُودٌ

وَيَقُولُ هَذِهِ الْبَرَهَانُ الْأَخِيرُ عَلَى فَكْرَتَيْنِ :

الْأُولَى : ضرورة موضع المعرفة — وهذه الحال متحققة بالنسبة إلى الله وإلى الله وحده . فهو الْكَائِنُ الَّذِي يَمْكُنُ أَنْ يَقَالُ عَنْهُ وَحْدَهُ أَنَّهُ مَوْضُوعٌ ضروري للمعرفة . وَلَا يَمْكُنُ أَنْ يَعْتَرَضَ عَلَى هَذِهِ فَكْرَةِ الْجَزِيرَةِ السَّعِيدَةِ : ذَلِكَ

لأن التعرّيف في حالة الجزيرة السعيدة متفاوض ، بينما هو غير متفاوض بالنسبة إلى الله بل هو منطبق ، لأن الله سرمدي غير قابل للحدث ولا للتغيير وهو بسيط ، بينما الجزيرة على عكس ذلك . فالفارق واضح إذن بين الحالتين .

الثانية : ضرورة انتقال طبيعي من الماهية إلى الوجود — وهذه الحال متحققة بالنسبة إلى الله وحده كذلك . لقد قال كثيرون والذين اعترضوا على هذا البرهان إن ثمة انتقالاً من الماهية إلى الوجود دون مبرر . ولكن بونافنتور يقول إنه ليس ثمة انتقال ، لأن الماهية حاضرة في الذهن باعتبارها ممثلة للوجود . وعلى ذلك فلا يوجد انتقال من إله وجوده ضروري إلى إله موجود بالضرورة .

### صفات الله

تحتفل فلسفة القديس بونافنتورا عن فلسفة القديس توما أو أبير الكبير تبعاً للاختلاف في تحديد الصلة بين المقل والنقل . وتبعاً لوجهة نظر القديس بونافنتورا يكون مجال البحث محدوداً بالنسبة للفيلسوف ، فإن تمداه بذلك كما يسميه القديس بونافنتورا يكون حب استطلاع زائف *Vana curiositas* . أما المسائل التي يجب أن يبحث فيها الفيلسوف فهي ثلاثة :

١ — الخلق .

٢ — المائمة الإلهية .

٣ — المودة إلى الله عن طريق الإشراق .

وإذا كانت هذه هي المسائل التي يجب أن يبحثها دون غيرها الفيلسوف أو الميقاتيزي ، فلابد إذن من تحديد المسألة مرة أخرى لأنه لا بد أن يكون هناك مركز منظور منه ينظر الفيلسوف إلى جميع المسائل ، ويكون المخور الذي من

حوله يدور كل هذا البحث المتماً بهذه المسائل الثلاث . هذا المخور أو مركز الأفق هو الله ، بوصفه علة فاعلية وعلة صورية . أما طبيعة الله فلا يمكن الفيلسوف أن يصل إلى إدراكها لأن الفيلسوف يشقغل بعقله والعقل لا يمكن أن يصل بعد إلى إدراك التثليث ، فيجب ترك هذه المسألة لباحث اللاهوتي لا لباحث الفيلسوف وإذ نظرنا إلى الله باعتباره علة فاعلية ، رأينا أن المسألة تترجم إلى المسوّات الصادرة عن الله ، أي ترجم إلى الحوادث بوجه عام وفي هذا الميدان يكون الحال أوضع وأفسح للفيلسوف الطبيعي أو المشغول بالفلسفة الطبيعية مما هي الحال بالنسبة للفيلسوف الميتافيزيقي . والله باعتباره علة خاتمة إنما يبحث فيه باعتباره الخير الأسمى . ويبدو أن هذا الحال هو مجال الأخلاق لا الميتافيزيقي . فليس الفيلسوف إذن صاحب واحد من هذه الميادين التي ذكرت . أما الميتافيزيقي فصاحب ميدان واحد منها هو ميدان الله باعتباره علة صورية ، أي باعتباره واهب الصور وخالقها وعن طريقها يبدع الأشياء . فـ كأن موضوع بحث الميتافيزيقي هو المماثلة أو « الكلمة » .

وهنا يبدأ القديس بونافتورا حملته على أرسلاو ، وذلك لأن أرسلاو لم يقل بالصور بل أنكرها إنكاراً شديداً .

نبدأ الآن بمحاجنا في صفات الله كي نفهم جيداً ما أهمية هذه الكلمة : « إن الله روح خالصة وحقيقة عليها ». وهذا هو ما تبين لنا من البحث في براهين وجوده الله روح خالصة وحقيقة عليها ، لأن الله هو المقول . وإذا كان الله هو المقول ، فمعنى هذا أنه يعقل ذاته . ولما كان روح خالصة ، فمعنى هذا أنه يعقل ذاته عقلاتاماً وهنا يجب أن نبحث في الصلة بين المقل الذي يعقل به الله ذاته ، وبين ذاته التي تكون موضوعاً للعقل . فنقول إنه بالنسبة إلى المعرفة اللادنية يضيف موضوع للفـ كـو شيئاً جديداً إلى العقل المارف ، ولذلك الحال كذلك بالنسبة إلى الله ، فإن الله حينما يعلم فإذما يعلم ذاته علمـ هو ماهيتها . وعلمه لذاته علمـ كلـياً هو

جوهره . فلا إضافة إذن لمعرفة جديدة يكتسبها الله . فتقعقل الله أو العقل الذي به يتعقل الله ذاته هو الله ذاته باعتباره ذاتا عاقلة مادام جوهر الله أن يتعقل ذاته كما أن هذا العقل من ناحية أخرى هو موضوع التعلم ، لأن الله يتعقل ذاته تعللا تماما . فهنا يظهر جلياً أن فعل التعلم هو ذات المعرفة ، وهو هو الموضوع المتعلم . فالصلة إذن بين هذه الأشياء كلها صلة ذاتية . وهذا يتم دائماً عن طريق المشابهة . وعلى ذلك فهناك فرق إذن بين ذات المعرفة وبين ذات المعرفة ، باعتبار أن هناك صورة أو مشابهة ت تكون بواسطة هذا العقل الذي به يتعقل ذات المعرفة ذات المعرفة . فليس هناك إذن ذاتية مطلقة ، وإنما هي متشابهة . ويرجم ذلك إلى أن ذات المعرفة مصدرها ذات المعرفة . وإذا كانت الحال كذلك ، فلابد من وجود فرق بين الاثنين ، لهذا سميت الصلة بالمشابهة ، وتعتبر هذه المشابهة بالنسبة إلى الله مشابهة عليها أو مشابهة في ذاتها . وهذه المشابهة العلية أو المشابهة بذاتها هي «الابن» أو «الكلمة» . فالله حين يتعقل ذاته تصدر عنه صورة ممقولة مشابهة لذاته هي «الكلمة» . وليس هذه الكلمة تعللا فقط ، أى ليست عقلية خالصة ولذلك إلى جانب ذلك إرادة الله وعلمه وقدرته ، على الرغم من أن هذه القدرة لا تتحقق كلها . وعلى ذلك فليس «الابن» أو ليست «الكلمة» فعلاً لله باعتبار أنها تعلم الله لذاته — وتعمل الله لذاته هو فعله وجوهره . بل إرادة الله أيضاً خلق الأشياء ، وقدرة الله أى تحقيق هذه الإرادة . ومن هنا فإن «الكلمة» هي أولاً : ذات باعتبارها فعلاً ، وهي ثانياً : العلم ، وهي ثالثاً : الإرادة ، وهي رابعاً : القدرة .

وحياناً يخلق الله هذا العلم أو هذه الكلمة فإنه يخلق معها الأشياء المشابهة لها . وهنا نلاحظ أن الأشياء لا وجود لها إلا باعتبارها مشاركة للخير الأكبر الخالق وهو الله . نقول إن الأشياء تشبه الله وتكون صوراً ممقولة لله ثانية عن

طريق الصور أو العلم الأول . وهذا إذن هو الخلق . فالله يعلم ذاته عن طريق الصور أولاً ، ثم يخلق الأشياء باعتبارها مشابهة لهذه الصور التي هي علم الله .

### فكرة الكلمة عند بونافتورا :

الكلمة هي ما ينطوي به ، والكلام أو القول شيء واحد . ولكن كل قول يستلزم عقلاً مدركاً . فهذاك إذن إدراك ، وهناك مدرك . وهذه الأشياء مختلفة بالنسبة إلى الكائنات الأخرى جميعاً فيما عدا الله ، فهي واحدة بالنسبة إليه . لينظر إذن في ماهية الإدراك حتى تتبين معنى الكلمة .

يقوم الإدراك على عقل مدرك . فما هو عمل العقل ؟ يخلق العقل صورة مشابهة للشيء الذي هو موضوع الإدراك ، ويتحقق هذه الصورة . فهذاك خلق للصور المشابهة . فالعقل أو الإدراك هو خلق لصور مشابهة . فإذا طبقنا هذا على العقل بالنسبة له ، وجدنا أن علم الله ذاته هو أن يخلق الله صورة ذاته ، وأن تكون هذه الصورة ممقولة . والفارق بين العقل الإنساني وعقل الله هو أن العاقل والموقول والصورة الممقولة شيء واحد بالنسبة إلى الله ، بينما هي مختلفة بالنسبة إلى العقل الإنساني . وعلى ذلك فالإدراك بمفهوم الحقيقة خلق وإيجاد ولادة للأشياء : وبهذا نستطيع أن نفهم معنى كلمة *exprimet* التي يستخدمها القديس بونافتورا في حديثه عن الصور .

وتعترضنا في هذا السبيل مشكلة تعدد الصور واختلافها بالنسبة إلى الله . ونكتفي بالقول بأن نظرية القديس بونافتورا في وحدة الصور تلخص في قوله إن الصور واحدة بالنسبة إلى عقل الله ، ولكنها مختلفة بالنسبة إلى

الأشياء التي تدل عليها في الخارج : فهي واحدة من حيث إنها مشابهة ، وهي مقدمة من حيث إنها تقليد . وبهوب القدس بمنافنورا في هذا الصدد بما قال به أرسطو من أن ما يفرق الأشياء هو المادة . فالصور لا يوجد ما يفرق بينها من حيث هي مفهولة . وهذا يفضي بنا إلى الحديث عن الصفة الأولى من صفات الله وهي صفة :

### الـ لـمـ الـ إـلـمـ

أـلـهـ بـسـيـطـ وـالـهـ حـقـ . ذـلـكـ أـنـ الصـفـةـ الـأـصـيـلـةـ الـتـىـ أـنـبـتـنـاـ بـهـ وـجـوـدـ أـلـهـ هـىـ أـنـهـ حـاـضـرـ فـىـ النـفـسـ ، بـوـصـفـهـ حـقـيـقـةـ مـائـلـةـ فـيـهـاـ وـمـصـدـرـاـ كـلـ الـحـقـائـقـ الـأـزـلـيـةـ الـأـبـدـيـةـ الـقـائـمـةـ بـهـاـ . وـمـادـاـ أـلـهـ حـقـاـ أوـ هـوـ الـحـقـيـقـةـ فـهـوـ عـلـمـ ، لـأـنـ الـأـصـلـ فـىـ الـحـقـيـقـةـ أـنـهـ إـدـرـاكـ الـإـنـسـانـ شـئـ مـاـ . فـإـذـاـ كـانـ أـلـهـ حـقـاـ ، كـانـ يـتـصـفـ بـصـفـةـ الـعـلـمـ . فـلـنـنـظـارـ فـىـ مـاهـيـةـ هـذـهـ الصـفـةـ ، صـفـةـ الـعـلـمـ .

إـنـ الـأـصـلـ فـىـ كـلـ عـلـمـ هـىـ أـنـهـ مـشـابـهـ مـنـ جـانـبـ الـعـالـمـ الـمـعـلـومـ ، أـوـ اـنـطـبـاعـ صـورـةـ الـمـعـلـومـ فـىـ الـعـالـمـ ، حـتـىـ تـصـبـحـ صـورـةـ الـعـالـمـ وـالـمـعـلـومـ شـيـئـاـ وـاحـدـاـ أـوـ مـقـاـبـلـيـنـ كـلـ الـقـشـابـهـ . وـالـهـ حـيـنـاـ يـعـلـمـ فـيـنـاـ يـعـلـمـ ذـاتـهـ ، وـذـاتـهـ كـاـنـ قـلـنـاـ بـسـيـطـةـ . وـلـذـلـكـ فـيـنـاـ عـلـمـ لـذـاتـهـ هـوـ عـلـمـ بـشـئـ بـسـيـطـ أـعـنـىـ أـنـ هـذـاـ عـلـمـ عـيـانـ يـعـاـينـ فـيـهـ ذـاتـهـ باـعـتـبـارـهـ بـسـيـطـةـ وـيـعـاـينـهـ كـكـلـ ، لـأـنـ الـبـاسـاطـةـ لـيـسـتـ فـيـ أـجـزـائـهـ بـلـ الـأـدـقـ أـنـ يـقـولـ إـنـهـ يـعـاـينـهـ عـيـانـاـ مـطـلـقاـ كـشـىـ وـاحـدـ ، وـالـعـيـانـ فـىـ هـذـهـ الـحـالـةـ سـيـكـونـ مـشـابـهـ مـنـ جـانـبـ الـمـعـلـومـ لـالـعـالـمـ ، أـوـ مـنـ جـانـبـ الـعـالـمـ الـمـعـلـومـ ، وـكـلـاـهـاـ هـذـاـ وـاحـدـ : إـذـ الـعـالـمـ وـالـمـعـلـومـ هـذـاـ شـئـ وـاحـدـ ، لـأـنـ أـلـهـ حـيـنـ يـعـلـمـ فـيـنـاـ يـعـلـمـ ذـاتـهـ . وـالـعـلـمـ بـالـذـاتـ سـيـكـونـ حـيـنـذـ عـلـماـ بـالـمـشـابـهـةـ . وـلـمـ كـانـ هـذـهـ الـمـشـابـهـةـ أـعـلـىـ درـجـةـ مـنـ درـجـاتـ

ال المشابهة ، لأن العالم والمعلوم هما أعلى درجة من درجات الوجود ، فإن هذه المشابهة ستكون المشابهة الأولى أو المشابهة إلى أعلى درجة .

ومن هذه المشابهة تنشأ صورة أخرى ، تكون حاوية للأصل تماماً . وهذه الصورة الأخرى هي الكلمة أو هي الابن بالنسبة إلى الله ، فالله يتأمل ذاته وفي تأمله لذاته تحدث مشابهة للذات ، وهذه المشابهة للذات هي الابن الذائلي من التصور . وهذا الابن لما كان مماثلاً لطبيعة الأصل كل الماولة أمكن أن يمد هو والأصل شيئاً واحداً ، أي أن الابن والأب شيء واحد . وعلم الله هو عبارة عن تعبير Expression . وهذه الكلمة هي التي تبين الطبيعة الدقيقة للابن ، فالتعبير معناه في الواقع التوليد Conception أو الحمل . فيلاحظ أن علم الله في هذه الحالة هو حل للموجود بأكمله ، والموجود في هذه الحالة يشمل كل ما هو ممكן ، أعني أن علم الله هو بعينه وجود الأشياء باعتبارها ممكدة التتحقق وإن لم تتحقق بعد . وهنا يلاحظ أنه لا توجد صور متعددة كما هي الحال في الأفلاطونية بالنسبة إلى كل الأشياء ، بل الصور كلها واحدة ، وهي عبارة عن الكلمة التي يقولها الله ، أعني تعبيره عن علمه لذاته ، فالكلمة سواء كانت كلمة نفسية أو صوتية في الخارج تمثل العلم الإلهي على حقيقته . فالكلام النفسي لله هو تصوره لذاته ، وخروج هذا التصور إلى صور هو المشابهة الأولى ، وهذه المشابهة الأولى تتضمن جميع الأشياء .

وهذه الكلمة كما قلنا تحتوى كل الأشياء ، تتحتوىها باعتبار أن الأشياء مقدورة لله . فلما كان كل فان يسمى وجوده من اللامقناهى ، فإنه يحتوى الأشياء باعتبار أنه الأصل والقدرة الأولى التي منها تنشأ الأشياء . فعملية العمل

إذن هي عملية تصور مطلق لـ كل الأشياء ، ومنها تنفتح صورة لـ كل الأشياء ، وهذه الصورة هي الكلمة أو الابن في حالة الثالوث .

وأنا بعد ذلك مشكلة أخرى هي طبيعة هذا العلم . فهل علم الله متعلق بأحداث دون أحداث ، أو هل علم الله شامل لـ كل شيء ؟ ثم هل علم الله ينظر فيه إلى زمان ، أو لا ينظر فيه إلى زمان ؟ إن علم الله إذا ما نظر إليه بالنسبة إلى الله كان علماً واحداً لأنه عبارة عن تصور الله لناته منذ الأبد تصوراً يعبر عنه بالكلمة وهي موجودة منذ الأزل ، كما أن الأصل أو الله موجود منذ الأزل وكل الأشياء موجودة وبالتالي على هيئة صور في الله . والله في هذه الحالة إن يكون بالنسبة إليه مستقبل وماضي وحاضر بل سيكون الله في حاضر أبدى مستمر ، وإنما نتحدث عن مستقبل أو عن ماض بالنسبة إلى الأشياء المخلوقة لا بالنسبة إلى الله الخالق .

### الإرادة والقدرة

ويأتي بعد صفة العلم ، صفة الإرادة والقدرة ؛ وكلتاها مرتبطة بالأخرى تمام الارتباط ، لأن الإرادة هي تخصيص الممكن بأحد أوجهه الممكنة ، والقدرة هي تحقيق هذا الوجه الممكن الذي ميزته الإرادة .

ومشكلة القدرة أو صفة القدرة تثير عدة مشاكل رئيسية : أولاً - هل الله يخلق أشياء في الخارج ؟ وهذه المشكلة تقوم على أساس أنه إذا كان الله يخلق أشياء خارج ذاته ، فـ كأنه قبل أن يخلق هذه الأشياء كان في حاجة إلى خلقها لأنها ستحصل على كمال أو تغير على الأقل ، بانتقاله من حالة عدم التحقيق بعد إلى حالة التحقيق بالفعل ، ومثل هذا الاحتياج يتنافى مع طبيعة الله ، ولذا لا يمكن إلا أن نتفاوض مع أنفسنا حينما نقول على هذا الأساس إن الله يُحدث بقدرته الأشياء .

ومشكلة ثانية : هي أن كل خلق يحتاج إلى القول بوجود مسافة بين الأشياء التي في القدرة ، وبين الأشياء التي مستحب متحققة بعد القدرة .

وفي هذه الحالة سبعة مسافة بين الله وبين الأشياء . فكيف يتفق هذا مع القول بأنه حاضر في كل مكان ؟ وكيف يتفق هذا أيضاً مع القول بأنه لا يوجد في مكان ؟ هذه مشكلة دقيقة حاول أن يحلها بونافتورا ببراعة ، فقال : يجب أن نميز تمييزاً دقيقاً في قولنا إن الله موجود في كل مكان وليس له مكان . « فهو موجود في كل » : هذا القول يمكن أن نفسره بقدام من فكرة الأجسام ، فإننا نجد الجسم هو عبارة عن الشيء الذي سيحل في فراغ ما ، فيكون للفراغ به قوامه ، أعني أن قوام الفراغ أو المكان بالجسم الحال فيه . فإذا نقلنا هذا التصوير إلى الله وجدنا أن معنى قولنا إن الله في كل مكان أن كل الأشياء تتفق مع الله : فكما يتقوى الفراغ بالحال ، كذلك يتقوى الموجود أياماً ما كان - بالله الذي يبهه الوجود ، لأن الموجود متناه ، وليس في قدرته أن يوجد ذاته فيحتاج إلى موجود هو الله ، وهذا الموجد حال في الموجود ، بمعنى أن به قوامه - فهذا معنى قولنا : الله في كل مكان . ولকفانا نقول مع ذلك إنه ليس له مكان ، ومعنى قولنا ليس له مكان إنه ليس محدوداً بحد . وهذا يستدعي من الصفة الأولى الأصلية لله وهي أنه بسيط . ومعنى أنه بسيط هو أنه لا حدود له ، والذى لا حدود له هو للامتناع ، والامتناع لا يمكن أن يقال إنه في هذا المكان أو في ذلك الآخر ، بل هو شيء بسيط لا تتحدد فيه أجزاءه فلا يقال إن هذا الجزء في هذا المكان أو في ذاك الآخر ، فإذا كان الأصل في فكرة المكان أولاً ، وإذا كان الله ليس له حد ، فلا يمكن أن يقال عن الله إنه في مكان لأنه ليس حد . ويستدعي من هذا المبدأ - وهو أن الله هو الذي يعطي القوام للموجود - أن الأشياء تترب فيما بينها وبين بعض بحسب

مقدار ما يعطيه الله من الوجود والتقويم للأشياء . فبالقدر الذي يعطي به هذا التقويم للأشياء تكون به مرتبة في الوجود . وعلى هذا الأساس تترتب الأشياء من أدناها حتى أعلىها .

وبعد أن طرحتنا هذا الاعتراض الخاص بكون الله في مكان وليس في مكان » نستطيع أن نرد على المشكلة الثانية التي أثيرت حول فكرة القدرة والخلق » فهى تقوم على أساس افتراض مسافة ، وبالتالي افتراض مكان ، بينما نحن نجد أن الله في كل مكان ، أو بعبارة أخرى ليس في مكان ، فلا مجال للتتحدث هنا عن مسافة موجودة بين الخالق وبين الخلق . فيتبين إذن هذا الشك الثاني .

أما الشك الأول الخاص بالإيماد خارج الذات والذى تبعه كون الله محتملاً إلى كمال ثم يحصل لهذا السكمال - فهذا الاعتراض يسقط كذلك ، وذلك لأن الخلق ليس شيئاً آخر خارج الله وبه يتم السكمال وإنما مجرد تحقيق المكنات . وتحقيق المكنات لا يضيف شيئاً إلى الأصل الخالق ، وإنما ينضاف السكمال إلى الخلق أو الموجود الحصول على الوجود . ذلك أن منع الوجود لا يعطي كمالاً مانعاً ، وإنما يعطي كلاماً للممنوع . فالإيماد والقدرة إذن لا يفصلان أدنى تغيير في الله من حيث أنهما لا يقدمان كلاماً إليه ، وإنما يحدث السكمال للشيء الذي لم يكن ثم كان .

وبعد سقوط هذه الاعتراضات التي تقوم في سبيل فسخة القدرة ، نستطيع أن ننظر في هذه القدرة أو الإرادة ، من حيث ما تتعين به . فنجد أنه يجب إلا ينسب إلى قدرة الله إلا الأشياء السكمالية ، أما الأشياء غير السكمالية ولتي ليست فاسدة فتنسب إليه بقدر ما ، أعني بالقدر الذي يكون بها نية كمال ، مثل المشي . أما ما لا يحدث كلاماً بل يكون نقصاً ، فلا يمكن أن ينسب إلى الله .

تأنى بعد ذلك مشكلة خطيرة خاصة بــ فكرة الممتنع . فإن كل ممكн بالنسبة إلى الإنسان ممكн قطعاً بالنسبة إلى الله ، ولكن ليس كل ممتنع بالنسبة إلى الإنسان بممتنع بالنسبة إلى الله . فلابد من إذن في فكرة الممتنع : هل كل ممتنع بالنسبة إلى الإنسان ممكн بالنسبة إلى الله ، أو إن نعمه ممتنعاً أيضاً على الله ؟ وحل هذه المشكلة الدقيقة يجب أن نميز بين أنواع الممتنع فنجد حينئذ أن هناك أربعة أنواع من الممتنع :

( ١ ) ممتنع بحكم القوة الطبيعية ، كــ يمتنع على الحيوان أن يكون إنساناً أو على النبات أن يكون حيواناً - ومعناه أن يكون الشيء محدوداً من حيث قواه الطبيعية فيستحيل عليه أن يخرج على هذه الطبيعة إلى طبيعة أعلى منها أو أدنى : إذ يستحيل على الإنسان أن يكون شجرة كــ يستحيل على الشجرة أن تكون إنساناً .

( ٢ ) والممتنع ثانياً هو الممتنع بالعقل كــ امتناع وجود شيتين معاً في مكان واحد وفي آن واحد ومن جهة واحدة . وهذا الامتناع هو في الواقع امتناع في التصور وليس امتناعاً في طبيعة الأشياء في نظر بونافيتورا . وإنما العقل الإنساني قادر كــ بحث ينظر إلى هذه المسألة باعتبارها ممتنعة على العقل ، بينما يجد الدين على العكس من ذلك يقول إنها ممكنة ، وذلك في حالة الآخرين سنتياً : حالة الآخرين سنتياً هي حالة حلول شيتين في آن واحد وفي مكان واحد ومن جهة واحدة ، ولكن العقل لا يؤمن بهذا - فــ هذا ممتنع بالعقل وإن لم يكن ممتنعاً بالعقيدة .

( ٣ ) وثالثاً : الممتنع بــ انعدام الوجود . فالملدوم الذي لا يمكن أن يوجد - بمعنى أنه العدم أو اللاوجود - هو ممتنع ، فالملدوم إذن ممتنع .

( ٤ ) ورابعاً هناك الممتنع بــ خالفة القوانين الإلهية الخاصة بكل الله ، فالممتنع في هذه الحالة هو أن يحدث من الله ما لا يقلاه مع كماله . فإذا نظرنا في أنواع الممتنع الأربع هذه وجدنا أن النوعين الأولين ممتنعان بالنسبة إلى الإنسان أو

الخلوق ، وليس ممتنعين بالنسبة إلى الخالق . فـمـا مـمـتنـعـانـ بالـنـسـبـةـ إـلـىـ الـخـلـوقـ لـأـنـ خـدـرـتـهـ مـحـدـودـةـ مـقـنـاهـيـةـ ، وـلـيـسـاـ مـمـتنـعـانـ بالـنـسـبـةـ إـلـىـ الـخـالـقـ لـأـنـ غـيرـ مـحـدـودـ وـغـيرـ مـقـنـاهـ .  
أـمـاـ الـمـمـتنـعـانـ الـآخـرـانـ فـهـمـاـ مـمـتنـعـانـ كـذـلـكـ بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ اللهـ ، وـذـلـكـ لـأـنـ الـمـمـتنـعـ باـنـدـادـ الـوـجـودـ هـوـ مـعـدـومـ ، فـلـاـ بـجـالـ لـالـتـحـدـثـ عـنـ وـجـودـ الـمـدـومـ باـعـتـبـارـهـ مـعـدـومـاـ .  
وـكـذـلـكـ الـمـمـتنـعـ بـعـخـالـفـةـ الـكـلـاـلـ : هـذـاـ لـاـ يـكـنـ بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ اللهـ ، لـأـنـ اللهـ لـاـ يـفـعـلـ  
إـلـآـ مـاـ يـتـلـامـ مـعـ كـالـهـ .

وهـنـاـ مـشـكـلـةـ أـخـرـىـ تـقـوـفـ عـلـىـ هـذـاـ الـخـلـ . فـتـحـنـ نـقـولـ إـنـ قـدـرـةـ اللهـ هـىـ مـعـ  
ذـلـكـ لـأـمـقـنـاهـيـةـ . وـلـكـنـ بـأـىـ مـعـنـىـ نـطـلـقـ هـذـاـ القـوـلـ ؟ـ يـجـبـ أـنـ نـمـيزـ ، بـيـنـ  
الـلـامـقـنـاهـيـ بـالـقـوـةـ L'infini en puissanceـ وـالـلـامـقـنـاهـيـ بـالـفـعـلـ L'infini actueـ  
ـوـالـلـامـقـنـاهـيـ بـالـقـوـةـ هـوـ الذـىـ لـاـ يـكـنـ أـنـ تـوـجـدـ كـلـ أـجـزـائـهـ حـاضـرـةـ بـالـفـعـلـ  
ـمـعـاـ وـالـلـامـقـنـاهـيـ بـالـفـعـلـ هـوـ الذـىـ تـوـجـدـ لـهـ أـجـزـاءـ لـأـمـقـنـاهـيـةـ بـالـفـعـلـ .ـ وـمـعـلـومـ أـنـ  
الـلـامـقـنـاهـيـ بـالـقـوـةـ مـكـنـ بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ اللهـ .ـ وـقـدـرـةـ اللهـ لـأـمـقـنـاهـيـةـ بـهـذـاـ المـعـنـىـ ،ـ بـعـنـيـ  
الـلـامـقـنـاهـيـ بـالـقـوـةـ أـىـ بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ قـدـرـةـ اللهـ أـنـ يـوـجـدـ أـشـيـاءـ باـسـتـمـرـارـ ،ـ وـلـكـنـ  
الـلـامـقـنـاهـيـ بـالـقـوـةـ غـيرـ مـتـفـقـ أـوـ مـكـنـ بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ اللهـ ،ـ خـصـوصـاـ إـذـاـ لـاحـظـنـاـ أـنـ  
الـلـامـقـنـاهـيـ بـالـفـعـلـ يـقـضـيـ عـدـمـ النـظـامـ .ـ وـذـلـكـ لـأـنـ النـظـامـ عـبـارـةـ عـنـ مـقـيـاسـ ،ـ  
ـوـالـمـقـيـاسـ لـاـ يـوـجـدـ إـلـاـ بـيـنـ أـشـيـاءـ مـعـدـودـةـ فـعـلـ ،ـ وـالـمـدـودـ فـعـلـ ،ـ وـالـمـقـدـورـ فـعـلـ  
ـمـقـنـاهـ .ـ فـتـبـعـاـ هـذـاـ ،ـ لـكـيـ يـوـجـدـ نـظـامـ لـابـدـ مـنـ الـقـنـاهـيـ .ـ وـلـمـ كـانـ اللهـ مـصـدرـاـ  
ـلـالـنـظـامـ ،ـ فـلـاـ يـكـنـ أـنـ تـكـونـ قـدـرـتـهـ إـذـنـ مـقـلـعـةـ بـالـلـامـقـنـاهـيـ بـالـفـعـلـ ،ـ وـإـنـماـ هـىـ  
ـمـقـلـعـةـ خـسـبـ بـالـلـامـقـنـاهـيـ بـالـقـوـةـ ،ـ بـعـنـيـ أـنـ فـيـ قـدـرـةـ اللهـ أـنـ يـخـلـقـ باـسـتـمـرـارـ إـلـىـ  
ـغـيرـ نـهاـيـةـ ،ـ لـأـنـهـ يـخـلـقـ أـشـيـاءـ لـأـمـقـنـاهـيـةـ حـاضـرـةـ بـالـفـعـلـ .ـ

## ٤ - الخلق

ونفس البراهين التي أبنتها بها وجود الله تقول ضعنا أو تفترض ابتداء أن الله هو خالق الوجود ، فنحن لم نقل بوجود الواحد . إلا لأننا وجدنا الكثرة ، وهي الخلق ، تحتاج إلى واحد يكون مصدرها . ونحن لم نقل بالثابت الأول ، إلا لأننا وجدنا أشياء متغيرة ، وهي المخلوقات . ونحن لم نقل باللامقاها ، إلا لأننا وجدنا أشياء نهائية هي المخلوقات كذلك . ومن هذا يتبين لنا أن نفس البراهين التي أبنتها بها وجود الله تتضمن في الواقع القول بأن هناك عملية في الطبيعة ، أعني أن كل موجود فإما يدين بوجوده لعملية موجودة ، وهذه العملية تسببها إلى هذا الموجود نسبة العلة إلى معلولاتها . ولكن مشكلة الخلق تبدأ هنا ولا تنتهي بذلك ، فليست المسألة مسألة الخلق أو العملية وكفى ، بل المشكلة هي مشكلة هذا الخلق ،

هذه العملية - على أي نحو يجب أن تفهم ؟ هنا سنجد أننا في حلنا لهذه المشكلة منضطر كما هي الحال في كل المشاكل التي عرضنا لها حتى الآن - أقول . منضطر إلى الوحي ، وسيتبين حينئذ أن العقل لو سار بمفرده فإنه لن يستطيع أن يحدد مضمون الخلق وماهيته ، بل لا بد من أن يأتي الوحي فيحدد طبيعة الخلق ذلك لأننا لو نظرنا في المذاهب السابقة التي لم تعتقد إلا على العقل وحده لوجدنا أن هذه المذاهب لم تستطع أن تحمل المشكلة على الوجه الصحيح . وأبسط الحلول التي قدمتها المذاهب الفلسفية التي تعتمد على العقل وحده ذلك الحل الذي قدمه الإيليون حين قالوا بوحدة الوجود المطلقة ؛ ومن هنا اضطروا إلى أن يخلطوا بين الخلق والمخلوق ، إذ اضطروا إلى القول بأن الأجسام تنشأ من «الواحد» وكانوا في هذا خطأ كلامي كل الخطأ كما بين لهم ذلك أصحاب المذهب التالي ، إذ كيف يمكن الواحد الثابت أن يتتخذ صورة الأجسام المتغيرة وأن ينقسم على نفسه بعد أن كان

بسبيطاً فيخرج من ذاته ، وكمجزء منه انفصل عنه هذا الـ*الكون المخلوق*؟ إذ جاء بعد الآيلين انـ*كسا غوارس* فقال بوجود هيولي وصورة مختلطتين منذ الأزل ، ثم جاء «*النوس*» فأبرز الصورة مع الميولي في وحدة نشأ عنها هذا الوجود .

ولـ*كن هذا الذهب أيضاً* — كما بين ذلك من لحـ*تهـ* — خطأ ، لأنـ*هـ* قد جمل الصور المضادة تـ*وـجـدـ* مـ*عـاً* ، مع أنـ*هـ* مستـ*حـيـلـ* . فـ*كانـ* لا بدـ*بعدـ* ذلكـ*منـ* يـ*أـنـ* أـ*فـلـاطـونـ* فيـ*فـيـسـرـ* العـ*الـمـ* تـ*فـسـيـرـ* جـ*دـيـدـاً* . وـ*اسـقـعـانـ* منـ*أـجـلـ* ذلكـ*بـفـكـرـةـ* اللهـ*وـالـمـادـةـ* وـ*الـصـوـرـ* ، وـ*جـمـلـ* صـ*دـهـ* كـ*لـهـاـ* أـ*زـلـيـةـ* أـ*بـدـيـةـ* . ولـ*كنـ* — كما بينـ*أـرـسـطـوـ* فيـ*نـقـدـهـ* لأـ*فـلـاطـونـ* — ليسـ*هـ* الـ*وضـمـ* أـ*يـضاًـ* بـ*صـحـيـحـ* . وذلكـ*لـأـنـاـ* سـ*نـجـعـلـ* الشـ*ئـيـءـ* حينـ*ذـيـ* يـ*وـجـدـ* عـ*لـىـ* أـ*نـجـاءـ* ثـ*لـاثـةـ* ، فالـ*إـنـسـانـ* مـ*ثـلـاـ* سـ*يـوـجـدـ* عـ*لـىـ* صـ*وـرـةـ* مـ*رـكـبـ* طـ*بـيـعـيـ* منـ*هـيـوليـ* وـ*صـورـةـ* مـ*رـةـ* ، وـ*يـوـجـدـ* مـ*رـةـ* أـ*خـرـىـ* وـ*جـوـدـاًـ* مجرـ*داًـ* باـ*عـتـبـارـ* الـ*دـهـنـ*؟ وـ*يـوـجـدـ* مـ*رـةـ* ثـ*لـاثـةـ* وـ*جـوـدـاًـ* إـ*لـهـيـاًـ* باـ*عـتـبـارـ* أـ*نـهـ* موجودـ*فـيـ* الصـ*ورـ* . هذاـ*إـلـىـ* ماـ*فـيـ* هذاـ*الـذـهـبـ* منـ*خـطـأـ آخرـ* ، وهوـ*أـنـ* يـ*جـعـلـ* المـ*ادـةـ* أوـ*الـصـوـرـةـ* وـ*جـوـدـاًـ* قـ*ائـمـاًـ* بـ*ذـانـهـ* . إذـ*أـنـ* قولـ*أـفـلـاطـونـ* هذاـ*يـؤـذـنـ* بـ*أـنـ* الصـ*ورـةـ* تـ*وـجـدـ* وـ*حـدـهـ* مـ*فـارـقـةـ* ، ولـ*لـادـةـ* تـ*وـجـدـ* وـ*حـدـهـ* مـ*فـارـقـةـ* ، ثمـ*يـأـنـىـ* وقتـ*تـتـحدـ* فيهـ*المـيـوليـ* بالـ*صـورـةـ* وـ*يـنـشـأـ* مـ*رـكـبـ* منـ*الـاـنـدـيـنـ* . فـ*كـاـنـ* بينـ*أـرـسـطـوـ* ، هذاـ*الـقـوـلـ* ليسـ*بـصـحـيـحـ* لأنـ*المـيـوليـ* وـ*الـصـورـةـ* لاـ*يـمـكـنـ* أنـ*يـوـجـدـ* إـ*لـآـمـاًـ* . وهذاـ*نـجـدـ* أنـ*بـوـنـاقـتـورـاـ* حينـ*كـانـ* لاـ*يـزـالـ* يـ*عـاـمـلـ* أـ*رـسـطـوـ* بشـ*ئـيـءـ* منـ*الـرـفـقـ* ، وـ*يـنـظـرـ* إـ*لـىـ* مـ*ذـهـبـهـ* علىـ*أـنـ* مـ*ذـهـبـ* مـ*مـطـقـيـ* . وذلكـ*لـأـنـهـ* لماـ*كـانـ* أـ*رـسـطـوـ* قدـ*قـالـ* بـ*أـنـ* العـ*الـمـ* أـ*زـلـيـةـ* أـ*بـدـيـةـ* فلاـ*بـدـ* بعدـ*هـذـاـ* أنـ*يـذـكـرـ* الـ*خـلـقـ* منـ*الـعـدـمـ* ، لأنـ*مـجـرـدـ* القـ*وـلـ* بـ*أـزـلـيـةـ* وـ*أـبـدـيـةـ* للـ*عـالـمـ* يـ*قـتـضـيـ* قـ*طـمـاًـ* القـ*وـلـ* بـ*أـنـ* لاـ*يـمـكـنـ* أنـ*يـتـصـورـ* خـ*لـقـ* منـ*عـدـمـ* ، وإنـ*ماـ* الحالـ*هـنـاـ* كـ*حـالـ* أولـ*ئـكـ* الذينـ*تـحـدـثـ* عنـ*هـمـ* القـ*دـيـسـ* أوـ*غـسـطـيـنـ* حينـ*قـالـ* : إنـ*هـؤـلـاءـ* يـ*عـتـلـونـ*

خَلَقَ اللَّهُ لِلأَشْيَاءِ كُنْ يَطْبَعُ قَدْمَهُ عَلَى الطِّينِ . فَلَمَا كَانَ صَاحِبُ الْقَدْمِ ؛ وَهُوَ اللَّهُ أَزْلِيَّاً فَأَتَرَهُ فِي الطِّينِ ، وَهُوَ الْمَادَةُ ؛ أَزْلَى كَذَلِكَ وَأَتَرَهُ هُنَا هُوَ الْخَلْقُ ، فَتَبَّعَمَا هَذَا فِي إِنْخَلْقِ أَزْلِيٍّ ، وَلَا يَقْصُورُ حِينَئِذٍ خَلَقَ مِنَ الْمَدْمِ . وَلَسَكَنَنَا سَنْجَدَ الْقَدِيسِ بِوَنَافِقَتُورَا بَعْدَ ذَلِكَ يَحْمِلُ حَمْلَةً شَمْوَاهَ عَلَى أَرْسَطُو وَذَلِكَ بَعْدَ أَنْ يَمْرُفَ حَقْيَقَةَ الْمَذْهَبِ الْأَرْسَطَالِيِّ وَيَمْرُفَ مَا هَفَالِكَ مِنْ نَتْائِجٍ خَطِيرَةٍ تَنَاقُضُ الْمُعْتَدَدَ الْدِينِيَّ لِوَسَارَ وَرَاءَ الْآرَاءِ الْأَرْسَطَالِيَّةِ .

ومن هذه النظرة للتاريخية السريعة لــ*مارتن فــكره الخلاق في الفلسفة*ــ يشاهد بونافيتوراً أن المقل وحده لم يستطع أن يصل إلى بيان ماهية الخلاق ك فهو إذ أن هؤلاء جميعاً قد اضطروا إلى القول بأن الخلاق لا يمكن أن يكون من العدم واضطروا من ناحية أخرى إلى القول بأن العالم أزلٍ ولكن هذين القولين ، خطآن من أشنع الأخطاء ، ومنافيان لما أنى به النقل ، وإنما يجب من أجل هذا أن نأخذ في البحث في مسألة الخلاق مع الاستعانت بما يقول به الوحي ؟ فلماذا ذُكر في بحث مسألة الخلاق على هذا الأساس .

الله كامل ؟ وكلما يكون الشيء أكبر درجة في الـكمال يكون أنزه أكبر . وتبعداً للـكمال يكون مقدار نفوذه أعظم . والله كما رأينا هو بكل ما يـــكن تصوره ، وبالتالي فإن نفوذه سيصل إلى أبعد درجة يمكن تصورها . وإذا كان الله كذلك فإنه إذا خلق الشيء فلا بد أن يخلفه بكلية ، أعني أن يخلفه خلقاً تماماً . ومن ناحية أخرى يلاحظ أنه كلما كانت العلة أكبر استفدت بنفسها عن غيرها في فعلها . وهذا ، ولما كان الله أكبر كائن يمكن تصوره ، فإنه لا يحتاج مطلقاً إلى أي مساعد يستعين به على الخلق .

هذا أولاً . وثانياً يتصف الله بأنه بسيط ، وما هو بسيط لا ينقسم على نفسه ، وبالتالي إذا أتيح الأشياء فإنما ينبعها ببساطته ، أعني أنه ينبعها من ذاته فيها أنراه

كله ، لأنَّه لِمَا كَانَ لَا يُنْقَسِمُ فَقْوَتُه إِذْنَ لَا تُنْقَسِمُ ، فَإِذْنَ قَوْتُه بِأَكْلَمَهَا تَؤْزِرُ فِي الأَشْيَاءِ . وَكُلُّ شَيْءٍ يُسْتَقْدِمُ قَوْتُه أَوْ وِجْودُه مِنَ اللَّهِ فَإِنَّمَا يَأْخُذُ هَذَا الْوِجْدَ مِنْ قَدْرَةِ اللَّهِ بِأَكْلَمَهَا . وَلِمَذَا نَجَدُ أَنَّ الْأَثْرَ الَّذِي يَنْشَا عَنِ اللَّهِ الْبَسِيطَ سِيكُونَ شَامِلاً لَا كَبِيرَ قَدْرَةَ مَمْكُنَةَ ، أَعْنَى أَنَّ اللَّهَ فِي خَلْقِهِ لِلْأَشْيَاءِ إِنَّمَا يَخْلُقُهَا خَلْفًا كُلِّيًّا بِكُلِّ قَدْرَتِهِ ، فَسِيَحْدُثُ مَالًا نَهَايَةَ لِهِ مِنْ أَنْوَاعِ الْوِجْدَ ، بِمَجْرِدِ فَعْلَتِ الْخَلْقِ . وَكَانَ سُرِّي بَعْدَ قَلِيلٍ أَنَّه لِمَا كَانَ اللَّهُ فَاعِلِيَّةَ مَحْضَةً ، وَالْفَاعِلِيَّةُ الْمَحْضَةُ قَدْرَةُ مَطْلَقَةٍ ، وَالْقَدْرَةُ الْمَطْلَقَةُ تَنْفِيذُ لِكُلِّ الْمَكْنَ وَلَا قُصْدَى درْجَةٍ مِنْ درَجَاتِ الْمَكْنَ — فَسِيَضُطَرُ إِلَى القَوْلِ بَعْدَ ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ يَخْلُقُ أَكْبَرَ مَقْدَارِ مَمْكُنِ مِنَ الْأَشْيَاءِ الْمَمْكُنَةِ .

وَيَقْصُلُ بِهَذِهِ الْمَشْكُلَةِ — مَشْكُلَةُ طَبِيعَةِ الْخَلْقِ — مَشْكُلَةُ أُخْرَى ، هِيَ مَشْكُلَةُ زَمَانِ الْخَلْقِ ، وَهِيَ مَشْكُلَةُ أَنَّارَتْ كَثِيرًا مِنَ الْبَحْثِ ، وَتَخْبِطُ فِيهَا كَثِيرٌ مِنَ الْفَلَاسِفَةِ الْأَقْدَمِينَ لِأَنَّهُمْ لَمْ يَسْتَطِعُوا أَنْ يَسْتَعْيِنُوا بِفَسْكَرَةِ الْوَحْيِ ، وَهِيَ الْخَلْقُ مِنَ الْعَدَمِ . ذَلِكَ لِأَنَّ بُو نَافِتُورَا يَؤْمِنُ بِأَنَّ الْخَلْقَ مِنَ الْعَدَمِ يَقْتَضِي بِالضَّرُورةِ الْخَلْقَ فِي الزَّمَانِ ، وَذَلِكَ الْخَلْقُ مِنَ الْعَدَمِ مَعْنَاهُ أَنَّ شَيْئًا لَمْ يَكُنْ نَمْ كَانَ . وَهَذِهِ الْـكَيْنُونَةُ هِيَ نَقْطَةُ الْبَدْءِ ، وَنَقْطَةُ الْبَدْءِ هَذِهُ هِيَ الْخَدُّ الْأَوَّلُ لِلْزَّمَانِ ، فَهُنَاكَ زَمَانٌ أَوَّلُ مَا دَادَمْ هُنَاكَ نَقْطَةُ بَدْءِ أَوَّلِيِّ . وَتَبَعَّمَا لَهُذَا فَا دَمَنَا نَقْولُ بِالْخَلْقِ فِي الزَّمَانِ ، فَإِنَّا نَرَى أَنَّ هَذَا القَوْلُ مَنْطَقِيُّ ، وَلَا يَكُونُ أَنْ يَكُونُ إِلَّا كَذَلِكَ . فَعَلَى الـكَسْ مَا نَرَى عِنْدَ تُومَا مِنْ أَنَّهُ لِيُسَ منَ الْمَعْقُولِ أَنْ يَكُونَ هُنَاكَ خَلْقٌ مِنَ الْعَدَمِ وَخَلْقٌ مِنَ الْأَذْلِ فِي وَقْتٍ وَاحِدٍ — وَلَوْ أَنَّهُ يَرِى أَنَّ هَذَا لَيْسَ مِنَ الْمَكْنَ تَحْقِيقَهِ عَلِيًّا ، أَوْ هُوَ مَا يَحْدُثُ فَعْلًا — نَقْولُ عَلَى الـكَسْ مَا يَرِى تُومَا يَرِى بُو نَافِتُورَا أَنَّهُ لَا يَقْبِلُ مَنْطَقِيًّا أَنْ يَكُونَ هُنَاكَ خَلْقٌ مِنَ الْعَدَمِ ، وَعَدَمُ ابْقَادِهِ فِي الزَّمَانِ هَذَا الْخَلْقُ . وَهُوَ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ يَنْقُسِبُ اِنْتِسَابًا مُبَاشِرًا إِلَى أَنْسَلِمْ ، وَيَفْسُرُ فَسْكَرَةَ : « مِنَ الْعَدَمِ » تَفْسِيرًا حَرْفِيًّا . فَهُوَ

يقول : إن قولنا « من العدم » ex nihilo ، نرى فيه أن حرف الجر ex يمكن أن يفسر بمعنىين . فاما أن يفسر بمعنى أن هناك شيئاً سابقاً وانتزع منه شيء؛ وإما بمعنى أن هنا نقطة بدء مطلقة . فيلاحظ أنه من ناحية المعنى الأول نجد أنها إذا فسرنا حرف الجر ex بمعنى أن نمة شيئاً سابقاً انتزع من الوجود ، فإنها نجد حينئذ أن هذا الذي انتزع منه الوجود هو العدم . وإذا كان هو العدم ، فلا يمكن أن يكون شيئاً موجوداً ؛ وبالتالي لا يمكن أن يفهم على النحو الثاني بمعنى أن هنا نقطة بدء مطلق للوجود ؛ ونقطة البدء المطلق للوجود في هذه الحالة هي النقطة الزمانية للخلق . إلا أن بونافتيورا لا يستمر طويلاً في إيضاح هذه المسألة ، ولكننا نجد إلى جانب ذلك براهين يسوقها للدلالة على أن القول بأن قدم الزمان أو الخلق أو العالم ليس صحيحاً . وهذه البراهين تدل على أن بونافتيورا كان يعلم فــكر أرساطو تمام العلم . وليس بصحيح إذن ما يقوله بعض المؤرخين من أنه لم يكن على علم دقيق بمذهب أرساطو فلم يفعل ما فعله توما تعمماً لهذا .

وهذه البراهين خمسة رئيسية :

(١) أولاً : يقول بونافتورا إن فكرة أزلية العالم تتفق مع المبدأ المعروف القائل بأن الالامتناه لا يمكن أن يضاف إليه شيء . ونحن نجد أنه إذا كان العالم قد خلق منذ الأزل فمعنى هذا أنه قد مر سنوات وأيام لامتناهية قبل هذا اليوم الذي نحن فيه . ونحن نعلم أنه سيأتي غداً وبعد غد . فمعنى هذا أنه ستضاف أشياء جديدة إلى الالامتناه . وهذا يتنافى مع المبدأ الأصلى الذى قلنا به . فمن هذه الناحية نجد أن فكرة الالامتناه خطأ . وقد يتعرض على هذه الحجة فيقال : إننا لا نحقق لها أن تحدث عن الالامتناه هنا ما دمنا لم نأخذ نقطة

الباء في الماضي . و حينئذ يقال إنه مما لا شك فيه أنه مادام العالم أزلياً فلا بد من القول بأنه كانت هناك دورات لانهائية للشمس ، وأن هناك من ناحية أخرى أكبر من هذا العدد باثنتي عشرة مرّة دورات قرية . فكيف يكون من الممكن القول بأن هناك لامتناهياً أكبر من لامتناه آخر بقدر اثنتي عشرة مرّة !

( ٢ ) والبرهان الثاني هو أن فكرة الامتناهى تناقض مع فكرة النظام . وأرسطو يعترف بأن في العالم نظاماً . فكيف يقول بأن في العالم نظاماً ، ويقول في الآن نفسه إن العالم أزلي ؟ ذلك لأنـه لـكـي يوجد نظام فـلـابـدـ - بحسب قول أرسـطـوـ نفسهـ - من حد أعلى وحد أوسط وحد نـهـائـيـ ،ـ منـ تـأـيـدـ منـ جـانـبـ الأـعـلـىـ فـلـنـهـائـيـ ،ـ فـكـيـفـ يـقـنـعـ القـوـلـ بـهـذـاـ مـعـ القـوـلـ بـأـنـ العـالـمـ لـامـتـنـاهـ ؟ـ لـقـدـ مـرـتـ دـورـاتـ لـانـهـائـيـةـ لـلـشـمـسـ وـلـفـلـكـ ،ـ فـكـيـفـ يـكـوـنـ فـلـابـدـ - بـحـسـبـ قولـ لـامـتـنـاهـيـةـ -ـ وـمـنـيـ أـنـهـ لـامـتـنـاهـيـةـ أـمـهـ لـيـسـ هـاـ بـدـهـ وـلـنـهـائـيـةـ ؟ـ وـنـخـنـ نـجـدـ أـنـهـ مـادـامـتـ قـدـ فـقـدـتـ نقطـةـ الـباءـ وـنـقـطـةـ النـهـائـيـةـ فـقـدـ القـتـالـيـ وـالـنـظـامـ لـلـدـورـاتـ ،ـ وـهـذـاـ يـقـنـعـ عـمـمـاـ تـقـنـافـ معـ ماـ نـزـاهـ فـيـ وـاقـعـ الـوـجـودـ مـنـ تـقـابـ وـنـظـامـ فـيـ دـورـاتـ الـفـلـكـ .ـ فـإـنـ الأـصـلـ الـذـيـ أـقـنـاـ عـلـيـهـ هـذـاـ القـوـلـ -ـ خـطـأـ ،ـ أـىـ أـنـ القـوـلـ بـأـنـ العـالـمـ أـزـلـيـ أـوـ لـامـتـنـاهـ خـطـأـ .ـ وـقـدـ يـعـتـرـضـ عـلـىـ هـذـاـ البرـهـانـ كـاـ فـمـلـ توـماـفـ رـدـهـ عـلـىـ هـذـاـ البرـهـانـ ،ـ بـأـنـ يـقـالـ إـنـهـ حـيـنـاـ نـقـولـ بـوـجـوبـ تـنـاهـيـ ماـ فـيـهـ نـظـامـ ،ـ كـمـاـ يـحـدـثـ بـالـنـسـبةـ للـحـرـكـاتـ وـتـنـاهـيـهـاـ إـلـىـ حـرـكـاـتـ أـوـلـ ثـابـتـ ،ـ فـإـنـاـ نـفـعـلـ هـذـاـ حـيـنـاـ تـكـوـنـ سـلـسلـةـ الـعـلـلـ فـوـضـعـ عـمـودـيـ ،ـ وـلـاـ يـدـلـ هـذـاـ عـلـىـ أـنـ هـنـاكـ عـلـلاـ عـرـضـيـةـ فـوـضـعـ أـفـقـيـ لـامـتـنـاهـيـةـ ،ـ أـعـنـيـ أـنـهـ إـذـاـ كـانـ مـنـ الضـرـورـيـ القـوـلـ بـأـنـ العـالـمـ باـعـتـبـارـ أـنـهـ مـرـتبـ فـيـهاـ وـبـيـنـ بـعـضـ بـحـسـبـ الأـعـلـىـ وـالـأـدـنـىـ لـابـدـ أـنـ تـكـوـنـ مـتـنـاهـيـةـ ،ـ فـإـنـ الـعـلـلـ الـتـيـ فـيـ مـرـتبـةـ وـاحـدةـ يـكـنـ أـنـ تـكـوـنـ لـامـتـنـاهـيـةـ .ـ وـلـكـنـ بـوـنـافـتوـرـاـ يـرـدـعـلـ هـذـاـ القـوـلـ بـأـنـ يـقـولـ إـنـ الـعـلـلـ لـاـ يـكـنـ أـنـ تـفـهـمـ مـطـلـقاـ بـهـذـاـ الـمـفـنىـ ،ـ أـىـ باـعـتـبـارـ أـنـ هـنـاكـ عـلـلاـ عـرـضـيـةـ .ـ بـلـ كـلـ شـيـءـ فـيـ الـوـجـودـ مـرـتبـ فـيـهـ بـيـدـهـ وـبـيـنـ بـعـضـ

ترتيبياً تصاعدياً بكل دقة ونظام مما يؤذن بأن هذا القول هو الآخر لا يصح ، فالاعتراض ساقط . وإنما العالم في نظر بونافوتورا عالم منظم كل الدلائل ، بين أجزاءه بعضها وبعض روابط عملية دقيقة على أساسها تتفاصل الأشياء فيما بينها وبين بعض وتنظم .

(٣) وبرهان ثالث ، يقوم على أساس أن الامتناعي لا يمكن عبوره ، وذلك إننا إذا قلنا بأن العالم أزلي - أعني أنه قد سرت أيام لامتناهية منذ الأزل - فإننا في الواقع لا يمكن أن نصل إلى اليوم الحاضر . وذلك لأننا إذا نظرنا في الامتناعي ، وجدنا أننا لكي نصل إلى اليوم الحاضر الذي نحن فيه لابد أن تكون هناك سلسلة نهائية حتى نصل إلى هذا اليوم الحاضر : بأن ننظر في اليوم السابق على اليوم الحاضر وفي الأسبق منه ، وهكذا باستمرار ، فسنجد حينئذ مادمنا نقول بلا تفاه ، أنه لا يمكن أن نصل إلى يوم كان في الماضي . أو بمبارزة أوضاع إذا حددنا يوم لهذا الماضي فإذا ما أن يكون في وسعنا أن نقول إن هذا اليوم الذي في الماضي يمكن تحديده ، وإما أن لا يكون من الممكن تحديده . فإذا كان من الممكن تحديده فقد انتهينا إلى عدد مقناع وبال التالي إلى أيام متناهية أى إلى عالم ليس بأزلي . وإما أن لا يكون من الممكن ذلك فننظر حينئذ في اليوم التالي لذلك اليوم الذي في الماضي ، وننظر هل من الممكن تحديده ، وهكذا باستمرار . وسنضطر حينئذ إلى الاعتراف بأننا لا نستطيع الوصول إلى اليوم الذي نحن فيه ، لأننا لن نستطع أن نصل في الواقع إلى القول بما لا نهاية له من الأيام كي نصل إلى اليوم الذي نحن فيه . ومن هنا يتبيّن أننا لا نستطيع أن نقول بأزلي العالم .

(٤) وبرهان رابع ، يقوم على أساس أن المتناعي لا يمكن أن يشمل الامتناعي ، وتحتاج نقول إن الله هو الامتناعي فـا عداه إذن مقناع . وكل حركة من حركات الأخلاق إنما يحدّثها عقل ، فهذا العقل مقناع . وهذا المقل المتناعي ،

للتصور أنه لما كان عقلاً كاملاً فلابد من القول بأنه يقتدِر على كل ما يمر عليه من الدورات . فإذا كان أزلياً فسيمر إذن مالاً نهاية له من الدورات يحيط بها العقل بالنسبة إلى الفلك المتصل به . وهو بهذا سيشمل مالاً نهاية له من ذكريات حركات الفلك المتصل به ، وبالتالي سيشمل العقل - وهو مقناع - اللامتناهـ وهذا مستجحـيل .

(٥) تأني يمد ذلك حجة خامـة وأخـيرـة ، وهـى تقوم على أساس أنه لا يمكن تصور لامـتنـاهـ بالـفـعـلـ . فقد أثبتنا من قبـلـ أن الـلامـتناـهـ بالـفـعـلـ لا يوجدـ . ويرى بـونـافـتـورـاـ أنـ القـوـلـ باـزـلـيـةـ العـالـمـ تقـيـضـ القـوـلـ بالـلامـتناـهـ بالـفـعـلـ ، وـذـلـكـ لأنـناـ نـجـدـ أـنـ الـخـلـاقـ مـوـجـهـ بـطـبـيـعـتـهـ نـحـوـ الإـنـسـانـ ، فـكـلـ مـوـجـودـ مـرـتـبـ بـالـنـسـبةـ لـلـإـنـسـانـ . وـإـذـ كـانـ الـحـالـ كـذـلـكـ ، فـلـاـ بـدـ منـ القـوـلـ إذـنـ بـأنـ الـإـنـسـانـ قدـ وـجـدـ مـفـدـ كـانـ هـنـاكـ خـلـقـ . وـكـلـ إـنـسـانـ لـهـ نـفـسـ نـاطـقـةـ ، وـهـذـهـ النـفـسـ النـاطـقـةـ باـعـتـرـافـ أـرـسـطـوـ - خـالـدـةـ . فـادـامـ الـعـالـمـ أـزـلـيـاًـ فـلـابـدـ أـنـ يـكـوـنـ إذـنـ قدـ صـرـ مـاـلـاـنـهاـيـةـ لـهـ مـنـ أـنـوـاعـ بـنـيـ الـإـنـسـانـ وـبـالـتـالـيـ سـيـكـوـنـ ثـمـةـ مـاـلـاـنـهاـيـةـ لـهـ مـنـ النـفـوسـ الـخـالـدـةـ . وـلـاـ كـانـتـ هـذـهـ النـفـوسـ خـالـدـةـ ، فـكـلـنـهاـ مـوـجـودـةـ بـالـفـعـلـ . وـلـاـ كـانـتـ لـامـتنـاهـيـةـ ، فـمـنـ هـذـاـ يـوـجـدـ عـدـدـ لـامـتنـاهـ مـنـ النـفـوسـ الـخـالـدـةـ بـالـفـعـلـ . وـهـذـاـ يـتـنـافـيـ معـ الـمـبـدـأـ الأـصـلـيـ ، فـالـقـدـمـةـ الـأـصـلـيـةـ باـطـلـةـ بـالـتـالـيـ .

ولا يمكن أن يرد على هذا بأن يقال بـواحدـ منـ أمرـينـ : القـاسـخـ ، أوـ وـحدـةـ المـقـلـ الـفـعـالـ . فـكـرةـ لـلـقـاسـخـ فـكـرـةـ باـطـلـةـ ، وـذـلـكـ لأنـهاـ تـقـعـارـضـ معـ الـمـبـدـأـ الـقـائـلـ بـأنـ لـكـلـ شـيـ صـورـتـهـ الـخـاصـةـ بـهـ . وـثـانـيـاًـ : القـوـلـ بـوـحدـةـ المـقـلـ لـلـفـعـالـ قـوـلـ خـاطـئـ لـأنـهـ يـتـنـافـيـ معـ فـكـرـةـ الـمـذـابـ وـالـمـقـابـ فـيـ الـآـخـرـةـ ، وـكـلـ مـاـيـقـصـلـ بـأـحـوالـ الـآـخـرـةـ .

وهـكـذاـ نـجـدـ عـنـ طـرـيقـ هـذـهـ الـحـجـجـ أـنـ بـونـافـتـورـاـ قدـ أـثـبـتـ أـنـ الـعـالـمـ

لابد منطقياً أن يتصور قدماً ، هذا إلى جانب مقاله من قبل من أنه مادمنا نقول بالخلق من العدم ، فلا بد أن نقول بالخلق في الزمان . وبهذا أثبتت أن الخلق هو أولاً من العدم ، وثانياً في الزمان .

وبعد هذا سنجد أن مذهب بونافتيورا ، فيما يتصل بأنواع الخلق ، قد اتضحت كلوضوح ، بعد وضع هذه المقدمات الأصلية . فلاداعي إذن لعرض مذهبة بعد ذلك .

### التيار الارستطالى

قد وجدنا في عرضنا للفلسفة بونافتيورا أن أرسطو لم يشغل غير حيز ثانوى خياله في داخل فلسفة بونافتيورا ، ولا يكثير من النقد من جانبه . ولكنه مع ذلك استطاع أن يؤثر في بعض المسائل الرئيسية خصوصاً فيما يتصل بهكرة الهيولى والصورة من حيث إن الاثنين مرتبطان معاً ، وفي بعض المسائل الفرعية الأخرى . ولكن الآخر الحقيق للفلسفة الارستطالية إنما جاء على يد المدرسة الدومينيكانية ، وعلى رأسها البير لاكبير وتوما الأكويني . هنا نجد الفلسفة الارستطالية كادت أن تؤخذ بكل ما فيها ، إذ حاول أصحاب هذا التيار أن يخضموا الفكر المسيحي والمعتقد الديني بأكمله للفلسفة الارستطالية من ناحية ؛ ومن ناحية أخرى أن يفسروا الفلسفة الارستطالية تفسيراً يقاء قضيه الإيمان . وسنجد منذ ذلك التاريخ ، أي منذ القرن الثالث عشر ، أن الارستطالية وال المسيحية ستمشيان جنباً إلى جنب . وبفضل مالهيقيدة المسيحية من ثبات وتصلب في صيف ثابتة ، ستحظى الارستطالية بمثل هذا التصلب ، حتى تصبح خصوصاً في القرنين الرابع عشر والخامس عشر عقيدة لا تكاد تنفصل في شيء عن العقيدة المسيحية . الواقع أن أعلى درجة بلقتها الفلسفة المشائية في تأثيرها

وفرضها لنفسها على الناس إنما كان في القرون الثلاثة التي سرت من القرن الثالث عشر إلى القرن السادس عشر . وأهم شخصيتين ظهرتا في هذا التيار هما شخصية ألبير الكبير Albert le grand و توما . وقد كان على هذا التيار ، من أجل أن يبدأ هذا البناء المذهبي الجديد ، أن يبدأ بعرض فلسفة أرسطو للأنانيين وشرح هذه الفلسفة في كل أجزائها حتى تفذا أولاً في جميع الناس ، ومن بعد ذلك تُمزج بالمقيدة الدينية حتى يتكون عن هذا المزج بفلاحة لاهوتى فلسفى محكم الأجزاء . فقام بالعمل الأول - أعني بعث الفلسفة الارستطالية بعرضها عرضاً واضحأ في جميع أجزائها - ألبير الكبير المعنى أيضاً باسم ألبير الكولوني Albert de Cologne نسبة إلى مدينة كولونيا . وقد ولد سنة ١٢٠٦ - سنة ١٢٧٥ وتوفي سنة ١٢٨٠ ودرس بجامعة باريس وعلى يديه تخرج توما.

وقد كان رجال المصور الوسطى يفرقون بين أنواع من المهن المختلفة الفكريّة ، فيفرقون بين الناشر الذي لا يفعل أكثر من أن ينسخ نصّاً أوّاماً ، وبين الجامع compilator الذي لا يضيف شيئاً من عنده بل بضم الأقوال المتّالفة بعضها مع بعض وبين الشارح commentator الذي يفسر النص الذي أمامه دون أن يخرج على مضمونه ودون أن يضيف إليه جديداً ، وبين المؤلف autor الذي يأتي بأشياء جديدة أكثر مما يأتي به النص أو الشرح . وكان ألبير الكبير معتبراً من هذا النوع الأخير في المصور الوسطى ، بل إن روجر بيكون قد تحدث عنه بهذه المعنى كذلك ، ذلك أن ألبير الكبير كان عمله الرئيسي شرح وعرض الفلسفة الارستطالية ولم يشرحها على طريقة دراسة النص والشرح عليه ، وإنما على طريقة العرض العام للفلسفة المشائية ، دون التقيد بمحرفيّة النص ودون سيره على الترتيب الذي توخاه أرسطوف النص الأصلي . فلأنّ كان المذهب الموجود بالنص أرستطاليّاً فإنه يلاحظ أن طريقة العرض طريقة

( ف - ٩ )

جديدة لا تقيّد فيها بالمؤلف الأصلي . فطريقة أبیير الـكـبـير هي بعـينـها طـرـيقـةـ ابن سـيـنـاـ في عـرـضـهـ لـلـفـلـسـفـةـ المشـائـيـةـ ، فـإـنـ كـتـبـ ابن سـيـنـاـ وـرـسـائـلـهـ هيـ فـيـ الـوـاقـعـ عـرـضـ لـلـمـشـائـيـةـ ، دونـ تـقـيـدـ بـنـصـ مـعـلـومـ يـقـابـعـهـ المـفـسـرـ عـبـارـةـ عـبـارـةـ .

إلا أن ألبير الكبير لم يقم بناءً فلسفياً واحداً، بل ذهبت آراؤه الجديدة في نهاية شروهه وعروضه، أعني أن آرائه قد اخْتَلَطَتْ بالأصل ولم تُحدِّدْ تحدِّيداً واحداً، ولم يكن ألبير الكبير شاعراً بأنه يقيم مذهبًا خاصاً ولحسابه الخاصين . ولماذا كان تأثيره تأثير عارض ومفسر؟ كثُر منه تأثير مؤلف بالمعنى الحقيقي . وإذا قورن بتأليمه توماً وجدنا أنه أحياناً يتفوق عليه ، ولكن بوجه عام نجد أن توماً - نظرياً - إلى أنه استطاع أن يرتقِب الأفكار الأرضية طالياً ترتيبياً واحداً وأن يقيم شبه بناءً فلسفياً واضحاً - استطاع أن يستأنف بكل فضل في إقامة هذا التيار الأرضي-الطلالي المسيحي .

ومن هنا كانت المغایبة بفکر أبیر الـكبير عناية مخصوصة ، مع أن تفکير أبیر الـكبير في نواحٍ عدّة كان أعم بكثير وأقرب إلى المعاصر الحديث ، من فکر توما فیان في توانیزة جدلية توکيدية جعلت منه المثل الأعلى لهذه النزعة المدرسية التي أثارت الشّرارة في نفوس الفلسفه المحدثين . على أن هذا المذهب التوماوي قد بدأ كأنه بناءً مذهبيًّا كامل ، لا يحتاج بعد ذلك إلى شيءٍ لاف التفسير ولا في الزيادة ، وعلى العكس من ذلك نجد أن أبیر الـكبير كانت في فکره حريةً أعظم مما كان عند توما ، وإن في فکره خصباً خصوصاً من ناحية الاتجاه العلمي ؟ فقد عنى أبیر الـكبير عناية خاصة بالناحية العلمية في المذهب الارستطال ، وإن كان قد شرح المذهب بأكمته . وهذه المغایبة بالناحية العلمية وإن كانت قد طفت عليها في الواقع النزعة التوكيدية لللاهوتية التوماوية ، هي التي ستصبح لها

السيادة حتى القرن الثاني من الناحية الفلسفية العامة؟ وستتتبع هذه الترعة أيضاً هي الأساس لنهضة الفكر الأوروبي في العصر الحديث.

ووعند هذا فلنذهب فيما يتعلّق بأمير الـكبير ولننتقل إلى

توما الاکوینی

ولد توما الا-كوني في أواخر سنة ١٢٢٤ أو أوائل سنة ١٢٢٥ في مدينة Roccasecca بالقرب من مدينة نابولي، والتحق بالخدمة بالدينية في سنة ١٢٣٠ ثم درس في الجامعة في سنة ١٢٣٩ في إيطاليا . والتحق بطريقة الدومينيكان سنة ١٢٤٤ . وفي سنة ١٢٤٨ التحق بجامعة باريس — حيث تلقى دروسه على يد أبیر الـکبیر ، ثم حصل على إجازة اللاهوت سنة ١٢٥٦ . وبعد الخصومة التي أثیرت حول السماح للرهبان بالتدريس في جامعة باريس — وهى الخصومة التي أشرنا إليها عند كلامنا عن بونافنتورا — نقول إنه بعد هذه الخصومة سمح لтомا بحمل إجازة التدريس : ولـکنه عاد بعد ذلك إلى إيطاليا سنة ١٢٥٩ واستمر يدرس في جامعتها : في روما ، وفترو ، وأرفيفو حتى توفى سنة ١٢٧٦.

وأهم مؤلفات توما في عهـد الشـباب وأشهرها الشرح عـلـى كتاب «الأقوال»، ثم كتاب «الوجود والمـاهـية» De Ente et Essentia . ولكن مؤلفاته الرئيسية تنقسم إلى ثلاثة أنواع : الشرح ، والخلاصات ، والمسائل . أما «الشرح» فأشهرها للـشـروح على مؤلفات أرسطـو بـأنـكـلـها ، وفيـها نـجـد تـوـماـشاـعـراـً بـطـرـيقـه ، يـعـرـفـ إـلـىـ أـيـنـ يـذـهـبـ ، وـمـاـ الـفـرـضـ مـنـ تـفـسـيرـه . وـهـنـا يـلـاحـظـ أـوـ هـذـاـ مـاـ يـقـولـهـ جـلـسـونـ أـنـ مـنـ الـواـجـبـ أـنـ نـخـتـاطـ وـنـخـنـ قـدـرـ هـذـهـ التـفـاسـيرـ ، ذـلـكـ أـنـ يـحـبـ أـنـ لـاـ نـظـنـ أـنـ تـوـماـ فـيـ تـفـسـيرـهـ لـلـنـصـ بـحـسـبـ هـوـاـ ، لـمـ يـكـنـ شـاعـراـً يـأـنـهـ يـفـعـلـ ذـلـكـ قـصـداـ ، وـإـنـاـ الـوـاقـعـ أـنـ فـعـلـ ذـلـكـ عـنـ عـمـدـ ،

ومن أجل تحقيق غرض رئيسي وهو تكثيف فلسفة أرسطولكي تتفق والمعتقدة المسيحية . كا يجحب أن يلاحظ أيضاً أنها إذا رأيناها يفسر أرسطو تفسيراً مختلفاً لحقيقة النص ، فليس معنى ذلك، أنه قد أخطأ فهم نص أرسطو ، وإنما الواقع أنه قد فعل ذلك معمداً وتحقيقاً لغرضٍ في نفسه . وهذه الشروح تكاد أن تمبر عن المذهب التوماوي الفلسفى الصرف ، حتى إن بعضها من الكتاب الذين دعوا إلى إقامة الفلسفة المدرسة الجديدة ، قالوا إن الواجب أن يبحث عن هذه الفلسفة لا في الخلاصات اللاهوتية التي كتبها توما ، بل في شروحه على كتاب أرسطو .

وأما شروحه على كتاب «الأقوال» فهي شروح قد كتبها في دور مقدم ، مما يدل على أنه لم يكن بعد قد عرف مذهبـهـ الحـقـيقـيـ ؛ ولـكـنـهاـ شـروحـ تـبـينـ لـهـ كـيفـيـةـ تـكـوـنـ فـكـرـ تـوـمـاـ ، وـفـيهـ نـزـىـ أـنـهـ لـاـ يـزـالـ مـتـأـثـراـ بـالـقـالـيدـ الـأـغـسـطـيـنـيـةـ . ماـذـلـمـ يـكـنـ تـوـمـاـ أـرـسـطـالـيـاـ صـرـفـاـ فـكـلـ شـىـءـ ، بلـ فـيـماـ يـتـصـلـ بـصـلـةـ اللهـ بـالـكـوـنـ وـبـالـفـاـيـةـ الـنـهـائـيـةـ لـكـلـ الأـشـيـاءـ تـدـخـلـ الـعـنـصـرـ الـأـغـسـطـيـنـيـ الـأـدـلـاطـوـنـيـ ، فـأـثـرـ فـيـهـ إـلـىـ حدـ كـبـيرـ .

والقسم الثاني من مؤلفات توما هو أهم الأقسام ، ونعني به «الخلاصات» Summa theologiae . وله خلاصتان رئيسيتان: الخلاصة اللاهوتية Sommes وفيها يعرض بكل وضوح المعيادة الدينية مؤيدة بالبراهين المقلدية . إلا أنه في هذه «الخلاصة اللاهوتية» لم يعرض للفلسفة الصرفة إلا باعتبارها ماجحة بالمعيادة الدينية . وأهم ما في هذه الخلاصة الكتابان الأول والثانى المتعلقان بالله والإنسان . ولكن هذه «الخلاصة اللاهوتية» هي على كل حال أحسن مقدمة يستطيع الإنسان أن يبدأ منها الدخول في فلسفة توما . والخلاصة الأخرى، هي : « ضد الـكـفـارـ »

أو الوثنيين *Summa contra gentiles* وفي هذه الملاصقة كان توماً أقرب إلى الناحية الفلسفية لأنَّه عنى<sup>١</sup> بعرض المذاهب الفلسفية والمبادئ الأساسية في الفلسفة بكل فروعها عرضاً مُنطقياً عقلياً صرفاً ، ومن هنا عنى عناية كبيرة بخشد البراهين المنطقية ، وسردها بطريقة مفصلة ودعها بكل الأسس المقلالية التي تخضع لها . ومع ذلك لا نستطيع أن نجد في هذه الملاصقة نفسها ما يمكن أن يسمى عرضاً عاماً لمذهب فلسفى متصل الأجزاء .

والنوع الثالث من كتب توما أقل أهمية من النوعين السابقين ، وهو « المسائل » *Quaestiones* وفيها عرض لمسائل جزئية . ويدخل في هذا الباب أيضاً ما يسمونه في المصور الوسطى باسم *Quodlibeta* وهذا نوع من العرض للمسائل بطريقة عامة .

### ١ - المقل والنقل :

يبدأ توماً بحثه الفلسفى ببيان الصلة بين المقل وبين النقل فيبدأ أولاً بتحديد موضوع الفلسفة العامة أو الميتافيزيقا ، أى الحكمة وكله يعني واحد ، فلنطلق عليها اسم الحكمة ولنبحث في موضوعها والغاية منها . أما موضوع الحكمة فهو ترتيب الأشياء من أجل سياستها سياسة صالحة ؛ فيجب أولاً أن يرتب الإنسان الأشياء بعضها بالنسبة لبعض حتى تبدو المبادئ أولاً وبجلاء ويليها في المرتبة ما هو تابع لها . وهذا يعني للإنسان القدرة على الميمنة هيمنة صالحة على الأشياء . فنلا علم الطب في صلته بعلم « الأفراذين » *Pharmacopia* *Pharmacopia* نجد أن علم الأفراذين هو وسيلة يتحقق بها علم الطب مقصوده ، وبالتالي فإن علم الطب هو الذي يحكم على الأفراذين . فمن هنا يتبيَّن أنَّ العلوم تترتب فيما بينها وبين

بعض حَسَبَ الْأَمْ ، حتى نصل إلى أعلى درجة . ولكن كل حَكْمَة في كُل بَاب من الْعِلْم هي حَكْمَة جُزْئِيَّة لأنَّها تَعْنِي بِنَاحِيَة خَاصَّة مِنْ نَوَاحِي الْكَوْن . فَلِبَحْثِ عن حَكْمَة أُخْرَى تَشْمَلُ الْكَوْن كُلَّه ، وَيَكُونُ مَوْضِعُهَا هَذَا الْوِجْدَوْ كُلَّه فَنَجِدُ أَنَّ هَذِهِ الْحَكْمَة الْعَامَّة هي الَّتِي تَبَحْثُ فِي اللهِ مِنْ حِيثُ تَقْرَبُ الْأَشْيَاء بِالنَّسْبَة إِلَيْهِ ، وَمِنْ حِيثُ كَوْنُه خَالِقًا لَهَا . وَلَمَا كَانَ اللهُ هُوَ الْمَلَة الْأُولَى وَعِلْمُ الْعَالَم ، فَيُمْكِنُ أَنْ يَكُونُ تَعْرِيفُ الْحَكْمَة هُوَ تَعْرِيفُ أَرْسَطُو لِمَا بَعْدِ الطَّبِيعَة أو الْمِيَاتَافِيزِ بِقِيَةِ الْفَلْسَفَة الْأُولَى وَهُوَ أَنَّهَا عِلْمُ الْعَالَم الْأُولَى أَوِ الْمِبَادِيَّة الْأُولَى ، وَهِيَ كُلُّهَا تُرْجَعُ إِلَى عِلْمٍ وَاحِدَة هُوَ اللهُ . ثُمَّ إِذَا نَظَرْنَا بَعْدَ ذَلِكَ فِي مَاهِيَّةِ هَذِهِ الْمَلَة الْأُولَى وَجَدْنَا أَنَّا سَنَتَقَهُ إِلَى القَوْلِ بِأَنَّ اللهُ عَقْلٌ ، وَمَوْضِعُ الْمَقْلَمْ هُوَ مَعْقُولٌ ، وَمَا هُوَ مَعْقُولٌ هُوَ الْحَكْمَة . فَكَانَهُ إِذَا كَانَ مَوْضِعُ الْحَكْمَة هُوَ اللهُ ، فَمَوْضِعُهَا فِي الْوَاقِع هُوَ الْحَقِيقَة . إِلَّا أَنَّ الْحَقِيقَةَ يُمْكِنُ أَنْ يَنْظَرَ إِلَيْهَا بِوَصْفِهَا الْغَايَة . فَنَّ هَنَا نَجْدُ أَنَّ الْحَقِيقَةَ ، باِعْتِبارِهَا هُوَ الْغَايَة مِنَ الْكَوْن ، هُوَ أَيْضًا مَوْضِعُ الْحَكْمَة .

فَلَنَنْظَرْ بَعْدَ هَذَا فِي الْطَّرِقِ الْمُؤْدِي إِلَى تَحْصِيلِ هَذِهِ الْحَكْمَة . فَنَجِدُ أَوْلًا أَنَّ لِدِبَّا الْمَقْلَمْ ، فَالْمَقْلَمْ يَبْدُوا أَوْلَى وَقْبَلَ كُلِّ شَيْءٍ أَنَّهُ الْمُؤْدِي إِلَى تَحْقِيقِ هَذِهِ الْغَايَةِ ، أَعْنِي مَوْضِعُ الْحَكْمَة . وَالْمَقْلَمْ نَظَرِيَا هُوَ كَذَلِكَ . وَلَكِنَّ إِذَا نَظَرْنَا فِي الْوَاقِع إِلَى مَا فَمَلَهُ الْمَقْلَمْ وَحْدَهُ ، وَجَدْنَا فِي الْحَالِ أَنَّ الْمَقْلَمْ بِمَفْرَدِهِ لَا يَسْتَطِعُ أَنْ يَبْلُغَ كُلَّ الْحَقَائِقِ الْدِينِيَّة ، وَإِنَّما يُجِبُ أَنْ يَأْتِي بَعْدَ ذَلِكَ الْوَحْيُ أَوِ النَّقْل ، فَيَضَافُ إِلَى الْمَقْلَمْ ، مِنْ أَجْلِ الْحَقَائِقِ الْأُخْرَى الَّتِي هُوَ خَارِجٌ عَنْ نَطَاقِ الْمَقْلَمْ . وَلِلْبَرْهَنَةِ عَلَى هَذَا مِنَ النَّاحِيَةِ الْفَلْسَفِيَّةِ يُجِبُ أَنْ نَلْجأَ إِلَى نَظَرِيَّةِ الْعِرْفَةِ عَنْدَ أَرْسَطُو . فَأَرْسَطُو يَقُولُ إِنَّ تَحْدِيدَ صَفَاتِ الشَّيْءِ وَكُلِّ مَا يَلْزَمُ عَنْهُ إِنَّما يَأْتِي تَبَعًا لِتَحْدِيدِنَا لِمَاهِيَّتِهِ : فِي الْقَدْرِ الَّذِي نَعْرِفُ بِهِ مَا هِيَ الشَّيْءُ ، بِهَذَا الْقَدْرِ تَكُونُ مَعَهُ فَقَنَا خَلْوَاتِهِ هَذِهِ الشَّيْءُ وَصَفَتُهُ الَّتِي تَلْزِمُ عَنْهُ . وَمَوْضِعُ الْحَكْمَة كَمَا رأَيْنَا

هو الله ، وله روح صرف ، بينما المقل الإنساني مركب من هيولي ومن صورة وهو بالتالي لا يستطيع أن يدرك الأشياء إلا ابتداء من المحسوس . وكل معرفة كما هو واضح في مذهب أرسطو الحقيقى لابد أن يكون مصدرها الحس . لكن يلاحظ أن الحس لا يستطيع أن يدرك ماهية المقول الصرف ، إنما هو فقط يستطيع أن يقول بوجوده ، فيرتفع الإنسان بواسطة الحس من أثر المقول إلى إثبات وجود هذا المقول . ولكنه لا يستطيع عن طريق الحس بمفرده أن يصل إلى ماهية المقول ، وتبعاً لهذا يجب علينا أن نحمل للعقل ميداناً خاصاً محدداً لا يستطيع أن يملأ عليه ، لأن طبيعته ، الخاصة وهي أنه ركب من هيولي وصورة تحول دون أن يبلغ هذه المرتبة ، ويجب علينا بمقدار ذلك أن نهيب بالوحى أو النقل من أجل أن يكمل هذا النقص ويتم مابداه العقل ، علينا إذن أن نحدد الميدان الحقيقى للعقل ، والميدان الحقيقى للنقل . فيلاحظ :

أولاً : أنه . نظرياً en droit ، المقل لا يختلف موضوعه بموضوع النقل ، وعلى حد تعبير توما ، الحقيقة الواحدة لا تقبل مصدرين المعرفة : المقل والنقل . وسننتهي تبعاً لهذا القول النظري إلى القول بأن المقل قادر على إدراك كل شيء ، ولكن في الواقع عملياً سنجد العكس مفاد ذلك . ونظرآً لما نراه من أن المقل وحده لا يستطيع أن يستقل بموضوعه ، فإنه لابد أن يأتي النقل . ولا ضير على المقل من هذا . لا ضير على المقل أولاً لأنه يلاحظ من اختلاف المذهب أن المقل وحده لا يكفى لبلوغ الحقيقة الصرفة . كما يلاحظ أن حقيقة البراهين ومبناها المنطقى لا يدركه كل الناس ، بل يحتاج ذلك إلى استعداد خاص ومران معين يهوا له المرء من أجل إدراك الحقيقة المنطقية في البراهين . ولهذا كان لابد أن ينضاف إلى المقل النقل من أجل هذا التحقيق لـ كل مضمون الحقائق الخاصة بالإنسان .

ومن ناحية أخرى نرى أن النقل قد اختص لنفسه أشياء معينة ، فـ

داخلها وحدها يجب أن يحول . ولا ضير عليه بعد ذلك أن يأنى المقل فيحدد مضمونه بوضوح ، لأن الإيمان أقل أنواع المعرفة درجةً في الوضوح ، وذلك لأنه في حالة المعرفة الإيمانية لا يدرك الإنسان بوضوح : المبني العقلي للحقيقة الإيمانية . وعلى العكس من ذلك في حالة اليقين العقلي نجد التكبير وأنحصاره يقينياً ومشعوراً به .

وعن هذا الطريق حاول توما أن يوفّق بين المقل والنقل . فإذا تمّقنا المسألة بطريقة أفضل قلنا إنه من الناحية الإيمانية يلاحظ أنّه إذا كانت المجزات والنبوات تؤدي إلى الحقيقة ، والحقيقة واحدة ، وبالتالي لا يمكن المقل أن يتعارض مع النقل . ومن ناحية أخرى يلاحظ أن المعرفة الفلسفية هي التي تقوم على المبادئ المقلية ، وهذه المبادئ المقلية توضع في المقل الإنساني عن طريق الله . ذلك لأن كل من يعلم لا بد أن يكون حاصلاً على العلم الذي يلقنه لتميذه ، فإذا كان الله هو الذي يعلم الإنسان ، من حيث أن هذه المبادئ فطرية فيه ، فلا بد أن يكون الله حاصلاً على هذه المبادئ ، وإذا كان الله حاصلاً عليها فهو إذن المصدر سواء بالنسبة إلى المقل وبالنسبة إلى النقل . والمقل والنقل يتحددان مماً في الحكمة الإلهية .

وبعد هذا التوفيق بين المقل والنقل يبدأ توما بالفصل بين الاثنين فيقول إن للمقل ميداناً ، وللنجل ميداناً آخر ، وهو مختلفان سواء من ناحية النتاج ومن ناحية للترتيب . فمن ناحية النتاج يشقق المقل مبادئه مما غرس فيه من مبادئ عقلية ولا يهرب إلا بسلطان المقل . وعلى العكس من نجد النقل يلتجأ إلى طرق ثلاثة : أولاً ما أتى به الوحي مسجلًا في الكتاب المقدسة ؛ وثانياً إلى كل ما يتفق وكمال الله ؛ وثالثاً إلى كل ما يتفق مع قدرة الله المطلقة . كذلك مختلف المقل عن النقل من حيث الترتيب : فالعقل يبدأ دائمًا من المحسوس لكن يرتفع منه

إلى المعقول ، وبالعكس يبدأ القول من الله كي يصل إلى المحسوس ، وطريقه هو الطريق الأوفق لأن الله يدرك الأشياء بإدراكه لذاته .

وهكذا نستطيع أن نحدد موقف توما فيما يتعلق بهذه المشكلة على هذا النحو بأن نقول إنه لا يخلط بين المقل والنقل ، ولا يميز بينهما ، ولا يفصل بينهما فصلاً تاماً .

### براهين وجود الله :

براهين وجود الله عند توما براهين ضرورية منطقية يجب أن يعني الفيلسوف اللاهوتي بعرضها بالتفصيل ، لأن وجود الله ليس واضحًا بذاته . ولهذا يبدأ توما بأن ينفي أقوال أولئك الذين يزعمون أن وجود الله واضح بذاته . فيجد أولاً أن هناك طائفة ، على رأسها يوحنا الدمشقي يقول بأن وجود الله قطري في الإنسان . ولكن هذا القول باطل ، ذلك لأن من الناس من لا يقولون بوجود الله ، وثانيةً لأن الموجود بالفطرة في نفس الإنسان ليس بوجود الله بل المبادىء التقليدية التي يستطيع أن ينتقل منها إلى إثبات وجود الله . فليس الوجود إذن هو الفطرى ، وإنما المبادىء المقلية التي يستدل بها على وجوده .

وثانيةً : يوجد من يقولون بأن وجود الله واضح بنفسه ، لأن كل إنسان بما يسمى نحو السعادة ، والله هو الفایة التي بها تتحقق السعادة ، فكلّ منا إذن بمعنى نحو الله ويقول بوجوده ضرورةً .

ويرد توما على هذه الحجة كذلك بأن يقول : أجل إننا نعي نحو الخير أو للسعادة ، ولكن الناس مختلفون في معرفة حقيقة هذه السعادة : فنهم من يظنهما الثروة ، ومنهم من يظنهما الذات ، ومنهم من يظنهما الله . فليس بصحيح

إذن أن مجرد وجود الرغبة في السعادة يؤذن بضرورة الإيمان بوجود الله.

ثالثاً : وهناك آخرون يثبتون وجود الله ، على أساس أنه من مجرد الفطر في فكرة الله لابد من القول بأن الوجود هو الملاهية شيء واحد فيما يتصل بالله ، لأن الله هو الـكائن الذي لا يمكن أن يتصور أكمل منه ، والوجود في الذهن والخارج مما أكمل من الوجود في الذهن فقط . فالـكائن الذي لا يمكن أن يتتصور أكمل منه لابد أن يوجد في الخارج والذهن مما . فيرد توما على هذه الحجة بأن يقول بما قال به جونيلون من أنه ليس بصحيح أن مجرد الوجود في الذهن معناه الوجود في الخارج ، وإلا لاستطعمنا باستمرار أن تتصور كائناً يملو كلما وجدنا كلاماً جديداً نستطيع أن نضيئه إليه . ومن ناحية أخرى يلاحظ أنه ليس بصحيح كذلك أن كل إنسان فكرته عن الله هي أنه الـكائن الذي لا يمكن أن يتتصور أكمل منه ، فإنها نجد من بين هؤلاء الذين يذكرون لنا بوحنا الدمشقي آراءهم عن الله من يقولون إن الله هو العالم ، بل إنها لا نجد واحداً ذكر بوحنا الدمشقي تصوره لله – يعرف الله هذا التعريف الذي قال به القديس أنس بن مالك والأوغسطينيون . فلن مجرد تصور الله لا ينتهي مباشرةً القول بأنه بالنسبة إلى الله الملاهية والوجود شيء واحد .

ورابماً : هناك فريق رابع يبرهن على أن وجود الله واضح بذاته عن طريق فكره الحقيقة ، فيقولون إنه مهما قلنا من قول فإننا في أي قول نقوله ، نقول بوجود الحقيقة . فإذا قلنا إن الحقيقة موجودة فمني هذا أنا نقول : «من الحق أن الحقيقة موجودة» . وإذا أدركنا أيضاً وجود الحقيقة فإننا نقول : «من الحق أن الحقيقة ليست موجودة» وأياماً كان فإننا نقول دائماً «من الحق» . وب مجرد قولنا «من الحق» يدل على وجود الحقيقة . فالحقيقة إذن موجودة . والله هو

الحقيقة، إذن الله موجود، وموجود وجوداً واحضاً بذاته لأن وجود الحقيقة واضح بذاته بالنسبة إلى الإنسان، والله هو الحقيقة، لأن الله يقول - كا ورد في إنجيل *ego sum via veritas et vita* ولتكن توما يرد على هذا القول بأنه إذا كان الأصل صحيحـاً فليست المقدمة الصفرى صحيحة من الناحية المقلية . ذلك أن قولنا أن الله هو الحقيقة : هذا قول ليس مأخوذاً من العقل بل هو مأخوذ من الوحي ، فأوراق اعتماده مأخوذة من ميدان خارج نطاق المقول ، وإذن فليس القول بوجود الله واحضاً بذاته عقلياً إذن .

ومن هذا كله يستنتج توما أن القول بوجود الله ليس واحضاً بذاته ، بل كما يذكر موسى بن ميمون : إن هناك من الأسباب ما يجعل هذا القول عسيراً في النظر ، إذ يلاحظ أولاً أن من الناس من لا يستطيعون بعقولهم أن يصلوا إلى إدراك الله ، وثانياً يلاحظ - وعلى أساس نظرية المعرفة عند أرسطو - أن كل معرفة تنشأ من الحس ، فلابد أن تكون نقطة الابتداء دائماً هي الحس ، والحس لا يستطيع أن يصل إلى إدراك المعمول إلا كاتاماً ، والله معمول صرف . وكل خاصية تضاف إلى شيء فيجب أن تكون تابعة في درجة تحديدها للدرجة معرفتها بالماهية ، وماهية الله فوق كل إدراك لأنها مقوله صرفة ، بينما إدراك كينا مشارك للمحسوس والمعمول ، فلن نستطيع إذن أن ندرك ما هي الله الإدراك السكامل وبالتالي لا يستطيع الحس أن يصل إلى إدراك ما هي الله تماماً ، وإنما يجب علينا الارتفاع من المحسوس إلى المعمول من أجل بيان وجوده ، لا من أجل بيان ماهيته .

وكم إذا نجد توما يقول من ناحية إن وجود الله ليس واحضاً بذاته ، ومن ناحية أخرى إننا يجب أن نبدأ من المحسوس - لأن كل معرفة تنشأ من المحسوس ،

كما يقول أرسسطو — وهذه المعرفة البداءة من المحسوس لا يمكن أن تصل إلى إدراك المعمول للنام في ماهيته ، وإنما كل ما تستطيع أن تصل إليه هو القول بوجود هذا المعمول . وسنجد أن هناك هوة لم يفطن لها توماً أو لم يشاً أن بين لنا أنه فطن لها لأسباب دينية وهي أنه إذا كان يقول إن المحسوس لا يمكن أن يرتفع إلى المعمول ، أو إذا ارتفع إلى المعمول فـكانه يقول بوجوده ، فلا يمكن أن يتيقن بأن هذا المعمول هو هو الله ، فإنه لا يمكن البرهنة على وجود الله بطريقة عقلية . ولكن توماً لم يستبع لنفسه هذه النتيجة ، وإنما اقتصر فقط على القول بأن إثبات وجود الله يمكن بالطرق المقلية ابتداءً من الوجود المحسوس — ولهذا كانت براهينه على وجود الله تبدأ من المحسوس لـكي ترتفع إلى الله .

وهذه البراهين أوردها في كتابة الخلاصة اللاهوتية ، يختلف عن عرضه لها في «الخلاصة اللاهوتية» تمازج بأنها وضعت للمبتدئين . ظالبراهين فيها كـ — ذكرنا من قبل — لم توضع في ترتيب منطق محكم كل الإحکام بل عرضت بوضوح خسب . وعلى العكس من ذلك نجد أنه في «الخلاصة ضد الكفار» قد حاول أن يوضح بالتفصيل كل جزئيات البرهان . ومن أجل هذا فإن من الواجب علينا ونحن نعرض براهين وجود الله عند توماً أن نعرض هذه البراهين تبعاً لعرض مزدوج : عرض مأخذ من «الخلاصة اللاهوتية» وأخر مأخذ من «الخلاصة ضد الكفار» .

وهذه البراهين الخمسة ليست في مرتبة واحدة في درجة اليقين في نظره ، بل إن أهمها وأولاًها وأحرارها بالعمانية لديه : البرهان الأول الذي يقوم على فكرة

الحركة والمحرك الأول . وتللوه البراهين الأخرى واحداً واحداً . وما كان الأول أهمها زاه يكرس له نصيباً كبيراً من التدقيق في المعرض : —

### البرهان الأول :

يقوم هذا البرهان على فكرة الحركة وأن كل متحرك فلا بد له من محرك؛ ولكن التحريك لا يستمر إلى غير نهاية — ان صح هذا التعبير — إنما لابد أن نقف عند محرك لا يتحريك يمكنه هو المحرك الأول ويكون بالتالي هو الله . وهذا هو البرهان الاستطالي الصرف الذي عرضه أرسليو في المقالة الثامنة من « السماع الطبيعي » .

أما البرهان كما عرض في «الخلاصة اللاهوتية» فهو كالتالي : نحن نشاهدون الكون حركة ، وكل حركة هي انتقال من حالة القوة إلى حالة الفعل ، والشيء لا يمكن من ناحية واحدة وفي زمان واحد ومكان واحد بالقوة وبالفعل مما ، بل لكن يحدث له تغير لابد من أن يأتي شيء آخر يمكن حاصلاً على الصورة ، فينقل هذا الشيء غير الم berhasil بعد على الصورة إلى حالة حصول على الصورة ، أعني لابد من وجود شيء بالفعل ينقل هذا الذي بالقوة إلى حالة الفعل . فكل متحرك إذن يقتضي وجود محرك له ، فنبدأ النار التي تحرق الخشب حاصلة على صورة الإحراق ، فتطبع هذه الصورة في الخشب الذي لم يكن مالكا لها من قبل . وهكذا نجد أن كل عملية تجري في الخشب أو كل عملية تغير تفترض وجود عملة حركة هي الأصل في هذا التغيير ولا يمكن أن تكون النار من جهة واحدة وفي زمانة واحدة محركة ومتحركة مما يعني أن النار لا يمكن أن تكون بالفعل حرقه وبالفعل في نفس الآن ومن جهة واحدة مبردة . ولكن من ناحية أخرى يلاحظ أنه إذا كان كل متحرك فلا بد له من محرك ، فلا يمكن نقول إن

هذا يستمر إلى غير نهاية ، بل لا بد من الوقوف عند حيّة أعلى يكون بالفعل باستمرار ، فيطبع فعله فيها تحفته ، ويستمر هذا الفعل حتى آخر الأشياء .. ولا يمكن أن ترتفع إلى غير نهاية ، لأنَّه سيوجد شيء بالقوة باستمرار . وقد قلنا إنه لـكَ يحدث الفعل أو التغير لا بد من وجود شيء بالفعل ، فإذا فقد الشيء الذي بالفعل فقد الباقي . فلا بد من القول — مادمنا نشاهد تغيراً — بمحرك أول يكون فعلاً ويكون غير قابل لأن يتحرك ، وهذا المحرك الأول هو الله .

ولـكَن هذا المرعن للبرهان ليس بدقيق ولا مفصل ، بل يفصّله كل التفصيل في عرضه الثاني لهذا البرهان ، ونعني بذلك في « الخلاصة ضد الكفار » . فالبرهان كما رأينا يمكن تلخيصه في بعض عبارات وهي : إن كل متحرك لا بد له من محرك ، ولـكَن لـأنْ نستطع أن نستشرف سلسلة الحركات إلى غير نهاية بل لا بد أن نقف فنقول حينئذ بمحرك أول غير متحرك . والنتيجة هنا كما نرى قائمة على قضيتين : القضية الأولى أن كل متحرك فهو متحرك بشيء آخر أو يقتضي محركاً . والقضية الثانية هي أنه لا يمكن الارتفاع إلى غير نهاية في سلسلة الحركات بل لا بد من الوقوف عند محرك أول لا يتحرك . فـكَيْ يكون البرهان مطليكاً يجب أن ثبتت كلا من هاتين القضيةتين على حدة . ولـبدأ بالقضية الأولى القائلة بأن كل متحرك لا بد له من محرك . وهذه القضية يبرهن عليها توماً مقبعاً في ذلك أرسطو حرفاً كاماً الحال في كل هذا البرهان تقريراً — يبرهن عليها بثلاث حجج :

الحججه الأولى : هذه الحججه تقتضى بدورها ثلاثة فروض فـهي تقتضى أولاً أنه إذا لم يكن شيء متحركاً بأخر ، فلا بد إذا كان متحركاً بنفسه من أن يكون هو محركاً لنفسه كـكل ، أي لا نقول بأن فيه جزءاً يحرك جزءاً آخر ، وإلا لـقلنا بـنـفـائـيـة ، وقلنا حينئذ بـجزء يـحـرك وـآخـر لا يـتـحـرك . وـثـانـيـاً يـجـبـ أن يكون

هذا المتحرك بذاته متتحرّكًا مباشرة ، بمعنى أنه إذا تحرك تحرك كلّه ، وإذا سكن سكن كلّه . وثانياً يجب على كلّ متتحرّك بذاته أن يكون منقسمًا ، لأنّ كلّ متتحرّك يجب أن يكون منقسمًا كما يقول أرسطو ؛ وبالتالي يجب أن يكون جسمًا ، ولأنّه جسم يجب أن يكون منقسمًا أو قابلاً للقسمة . وبعد هذه الفروض الثلاثة نبحث في هذه الحجّة الأولى فنقول : إذا سكن حزء من هذا الجسم فلا بد أن يسكن الجسم كلّه ، ولا يمكن أن نقول إن جزءاً يسكن والآخر لا يسكن . وإلا فإنّا إذا قلنا بهذا فإنّا سنقول حينئذ بأن هناك شيئاً خارجيّاً هو الذي يحدث السكون ، وإنّ يمكن الجسم إذن متتحرّكًا بذاته . فإذا سكن الجسم فيجب أن يسكن بذاته ، لأنّه إذا كان متتحرّكًا بذاته — كـما يقول الخصم — فيجب أيضاً أن يكون ساكناً بذاته . ولكن كيف يمكن ساكناً بذاته ؟ ألا يجب حينئذ أن يكون هناك جزء يحدث السكون وأخر لا يحده ؟ أو إن لم نقل بهذا ، أليس من الضروري أن نقول بأن هناك شيئاً من الخارج هو الذي يحدث السكون ؟ وإذا قلنا بهذا القول فلا بد من القول إنه إذا كان السكون بفعل خارجي فيجب أن تكون الحركة أيضاً بفعل خارجي ، أعني أننا منضطرون في النهاية إلى القول بأن هذا المتحرك يجب أن يكون متتحرّكًا بغيره .

والحجّة الثانية : تقول بأن التحرّك إما أن يكون بالعرض أو بالقسر أو بالطبيعة . فإذا كان بالعرض فلن يكون تحريكاً بالذات بل بشيء خارج . وإذا كان بالقسر ، فواضح أن هناك تحركاً خارجياً هو الذي يحدث هذا القسر على الحركة . وإذا كان تحريكاً بالذات فإما أن يكون بالطبيعة ، أو يكون بقوة طبيعية . فإذا كان بالطبيعة فإنّما يكون ذلك عن طريق النفس . وهنا لا بد من القول بمحرك هو النفس لمحرك هو الجسم . وإما أن يكون متتحرّكًا بقوة طبيعية كما يتحرّك الخفيف إلى أعلى ، والثقيل إلى أسفل . وهنا لا بد من القول

يقوة خارجية غير الجسم هي التي تحدث تحركه إلى أعلى أو إلى أسفل .

والحججة الثالثة : تقول بأن الشيء لا يمكن أن يكون من جهة واحدة وبطريقة واحدة وفي آن واحد ومكان واحد – بالفعل وبالقوة معاً .

وإذا كان الشيء غير متحرك بغيره فسيكون حركة كنفسه أى سيكون بالقوة وبالفعل معاً في آن واحد ومن جهة واحدة . ولما كان هذا مستحيلا فالقول الأصلى إذن مستحيل . إذن كل متحرك لابد أن يتحرك بغيره .

### والقضية الثانية :

يبرهن عليها بثلاث حجج كذلك : الأولى : أنه إذا كان كل متحرك يتحرك ويستمر ذلك إلى غير نهاية فإننا نجد أولاً أن كل متحرك كما يقول أرسطو يجب أن يكون جسمًا ؛ فإذا كان هذا الجسم يتحرك ، فهو يحرك أيضًا مادمنا نقول بأن كل متحرك يحرك ، والجسم مقناع ، فإذا حرك ، حرك في زمن مقناع . ولكن الزمان غير مقناع . فإذا جمعنا كل الحركات التي تقوم بها الأجسام اللامتناهية وجدنا أنها تقوم بها في أزمنة متناهية ، فـكأن الأجسام اللامتناهية ذات الحركات اللامتناهية تحرك في زمن مقناع . وهذا مستحيل لأن اللامتناهية لا بد أن يحرك في زمن لامقناه . فيسقط الفرض الأول ، وهو أن الحركات تستمر إلى غير نهاية ، بل يجب الوقوف عند حد أول للحركة .

والحججة الثانية : تقوم على أساس أنه إذا تحرك شيء فإنما يتحرك بشيء آخر . ولا بد من مبدأ أول تكمن به الحركة مما تعدد الوسائل بين المتحرك الأخير وبين الحرك المترافق لهذه الحركة الأخيرة . ففي كلتا الحالتين : حالة وجود واسطة واحدة بين الحركة أو الواءب للحركة وبين المترافق ، أو في حالة وجود عدة متحركات ومحركات متقطعة بين الحركة الأخيرة التي شاهدها وبين الحركة التي أتاحتها ، تقول إنه في كلتا الحالتين لا بد من افتراض حركة أولى . وإنما

إذا سقطت الحركة الأولى سقطت بالتسالي الحركة الأخيرة . فهمما ارتفعنا إذاً في عدد الحركات فـا دمت لا نصل إلى حرك أول فإذا سنتهى إلى القول باتفاقه الحركة ، لأن المبدأ هو أنه إذا سقطت الحركة الأولى سقطت الحركة الأخيرة . ونحن إذا لم ننته إلى الحركة الأخيرة فـلـنا بسقوط الحركة الأولى . ومعنى هذا أنـنا نقول بسقوط الحركة الأخيرة . ولكنـنا نجد في الواقع حركة أخـيرة ، لأنـفسـنـا إلا بـوـجـودـ حـرـكـةـ أـولـيـ . فلا بد منـ الوقـوفـ عندـ حدـ أولـ للـحـرـكـةـ ،ـ أـعـنىـ أنهـ لاـ بدـ منـ القـوـلـ بـحـرـكـةـ أـولـيـ .

والـحـجـجـ الـثـالـثـةـ :ـ هـىـ عـيـنـ الـحـجـجـ الـثـانـيـةـ ،ـ وـلـكـنـ بـطـرـيـقـ مـمـكـوـسـةـ .ـ فـبـدـلاـ منـ أنـ بـنـداـ منـ الـحـرـكـةـ الـأـخـيرـةـ بـنـداـ منـ الـحـرـكـةـ الـأـولـيـ ،ـ فـنـجـدـ أنـ كـلـ عـلـةـ فـاعـلـيةـ آـلـيـةـ *instrumentale* تـفترـضـ وـجـودـ حـرـكـةـ أـولـيـ رـئـيـسـيـةـ أوـ عـلـةـ رـئـيـسـيـةـ *cause principale* ،ـ أـعـنىـ أنـ كـلـ عـلـةـ آـلـيـةـ فـاعـلـيةـ أـيـ مـتوـسـطـةـ تـفترـضـ وـجـودـ عـلـةـ فـاعـلـيةـ أـصـلـيـةـ غـيرـ مـتوـسـطـةـ فـإـذـاـ قـلـنـاـ بـالـلـاتـرـنـهـ فـيـ عـدـدـ الـحـرـكـاتـ أـعـنىـ فـيـ عـدـدـ الـعـالـلـ الـفـاعـلـيـةـ الـآـلـيـةـ ،ـ فـإـنـاـ لـنـ نـتـهـىـ حـيـنـذـ إـلـىـ عـلـةـ فـاعـلـيةـ أـصـلـيـةـ ،ـ وـإـذـاـ اـنـتـفـتـ هـذـهـ اـنـتـفـتـ الـعـالـلـ الـفـاعـلـيـةـ الـآـلـيـةـ .ـ فـلـاـ بدـ إـذـنـ مـنـ القـوـلـ بـعـلـةـ أـصـلـيـةـ أـعـنىـ عـلـةـ أـولـيـ مـنـ هـاـ تـبـدـأـ الـحـرـكـةـ وـبـالـنـسـبـةـ إـلـيـهـاـ تـرـتـبـ الـعـالـلـ الـفـاعـلـيـةـ الـآـلـيـةـ .ـ فـمـنـ طـرـيـقـ هـذـهـ الـحـجـجـ الـثـلـاثـ إـذـنـ يـثـبـتـ أـرـسـطـوـ .ـ أـوـ تـوـمـاـ مـعـبـرـاـ عـنـ أـرـسـطـوـ .ـ عـدـمـ إـمـكـانـ الـذـهـابـ إـلـىـ غـيرـ نـهاـيـةـ فـيـ عـدـدـ الـحـرـكـاتـ ،ـ وـبـهـذـاـ ثـبـتـ الـقـضـيـةـ انـ اللـغـانـ قـامـ عـلـيـهـمـ هـذـاـ الـبـرـهـانـ ،ـ وـعـنـىـ بـهـمـاـ أـنـ كـلـ حـرـكـةـ تـنـلـزـ حـرـكـةـ آـخـرـ ،ـ وـأـنـ عـدـدـ الـحـرـكـاتـ لـاـ يـعـضـىـ إـلـىـ غـيرـ نـهاـيـةـ بـلـ لـاـ بدـ مـنـ الـوـقـوفـ عـنـدـ حدـ أـولـ .

وـهـذـاـ هـوـ الـبـرـهـانـ الـمـباـشـرـ الـذـيـ أـنـىـ بـهـ توـمـاـ فـيـ «ـ الـخـلاـصـةـ ضـدـ الـكـفـارـ »ـ .ـ وـهـنـاكـ بـرـهـانـ آـخـرـ غـيرـ مـباـشـرـ يـقـولـ بـهـ توـمـاـ ،ـ وـلـكـنهـ بـرـهـانـ مـقـدـ ،ـ فـنـقـتـصـرـ عـلـىـ الـبـرـهـانـ الـمـباـشـرـ .

وننتقل من هذا البرهان الأول إلى البرهان الثاني . ولكن قبل هذا ننظر  
نظرة عامة إلى هذا البرهان من حيث قيمته فنجد أنه في نظر توما هو ألم البراهين  
من حيث أنه استطاع عن طريق هذا البرهان أن يستنتج أهم صفات الله : فالباطلة ،  
وال فعل الحضر ، والثبات - كل هذه الصفات تستنتج مباشرة من كون الله محركاً  
أول . فهو فعل حضر لأنَّه محرك أول ، وبالتالي لا توجد فيه قوة ، وإلا لما وجد  
شيء أو لم يَكُن شيء موجوداً ، وإذا كان فعلاً محضًا فهو بسيط لأنَّ مبدأ  
البرهان يأتى عن وجود القوة أو الميولي . وهو ثابت لأنَّ التغيير ينشأ عن  
وجود القوة ، ثما هو عار عن القوة غير قابل للتغيير . وبهذا كله تستنتج صفات  
الله الرئيسية من كونه محركاً أول .

ومن هنا كانت الأهمية لـ الكربـى الذى جعلها توـما لهذا البرهـان وهذا ما يـقـنه بوضـوح فـي رسـالـته : « موجـز الـلاـهـوت » Compendiumtheologias .

## البرهان الثاني أو البرهان بالعلية :

والبرهان الثاني الذي يقدمه توما هو البرهان على أساس العلية أعني أن كل أثر يستلزم مؤثراً، وهناك تأثير متبادل بين الأشياء بعضها وبعضاً من ناحية. ومن ناحية أخرى على أساس امتناع التسلسل إلى غير نهاية، بل لا بد من الوقف عند علة أولى، وهذه العلة هي الله . ولكن قبل البحث في تفصيل هذا البرهان يجدر بنا أن نلقي نظرة عامة على تاريخه . فنجد أن هذا البرهان قد أشار إليه أرساطو إشارة عابرة من حيث أسلمه لا من حيث نسجه في المقالة الثانية من كتاب « ما بعد الطبيعة ». ثم فصله وأقامه برهاناً عقلياً حكم الأجزاء ابن سينا . وجاء بعد ابن سينا Alain de Lille ثم البير الكبير فصاغاً هذا البرهان على أساس ابن سينا و الواقع أن التشابه بين هذا البرهان في الصيغة التي نراها عند ابن سينا وفي

صيغته عند توما كثیر جداً ، إلى درجة أن بعض المؤرخين يقول إن توما أخذ البرهان بمحروفة عن ابن سينا .

لكن يلاحظ أن هناك مع ذلك شيئاً من الاختلاف بين توما وبين ابن سينا في نظرته إلى العلية . أما العلية عند ابن سينا فهى علية عقالية فلسفية بمعنى أنها العلية الطبيعية أى ارتباط الأشياء بعضها ببعض ارتباط تأثير طبيعى . أما عند القديس توما فهو علية دينية بمعنى الخلق ، أعني أن العلة الأولى تخلق خلقة من العدم ولا تخلق خلقة طبيعياً . ومن هنا امتاز ابن سينا على توما في عرض كلِّيهما لهذا البرهان .

أما البرهان فيقوم أيضاً على أساس المحسوس . فتجد في المشاهدة الحسية أن ثمة تأثيراً من جانب الأشياء بعضها في بعض ، وأن كل ظاهرة تحدث فلا بد من سبب لخدوتها وعلة لإيجادها وذلك لأنَّه لا يمكن الشيء أن يكون علة نفسه ، لأن العلة تسبق المخلول بالضرورة . فإذا كان الشيء علة لنفسه فـكأنَّ الشيء الواحد يسبق نفسه وهذا باطل . فلا بد من أن يكون للشيء علة غيره ، إلا أن ذلك لا يستمر إلى غير نهاية بل لا بد من الوقف عند علة أولى تكون علة المخلل ، ذلك لأنَّ التأثير العللي لا بد أن يأتي من علة محددة معلومة ؛ ومهم ما توصلت التأثيرات والتآثرات فلا بد أن تكون هناك علة أولى هي التي تهب المخلولات ما فيها من آثار علية أعني أنه لا بد من الوقف عند علة أولى، وهذه العلة الأولى هي الله .

وبالاحظ على هذا البرهان أولاً أنه يشابه تمام المشابهة برهان الحركة من حيث أنَّ برهان الحركة يشاهد حركة فيبحث عن عللها .

والبرهان الثاني يشاهد وجود ، فيبحث عن علته . فطابع العلية موجود في كلا البرهانين : الأول برهان علية حركة ، والثاني برهان علية وجود . وبالاحظ

كذلك على هذا البرهان أنه يقوم على أساس تصور العمل مرتبة ترتيباً تصاعدياً بعضها بالنسبة إلى بعض ، أعني أن العمل كا هي الحال في المتحرّكات والحرّكات تترتب فيما بينها وبين بعض ترتيباً عمودياً لا ترتيباً أفقياً ، فالعمل المرتبة ترتيباً أفقياً يمكن أن تستمر إلى غير نهاية بل الفلسفة تقول بذلك في الواقع ، وكذلك الحال في العمل الحركة المرتبة ترتيباً أفقياً . ومن هنا فإن هذا البرهان القائم على الحركة يصح أيضاً مع قوله بأبدية الحركة وأزليتها وذلك لأن الأبدية والأزلية هنا أبدية وأزلية أفقيةان . ولكن من حيث التعمّد والتتصاعد لابد من الوقوف عند حد معين يكون حدأً أول : ففي حالة الحركة إذا نظرنا إلى العالم نظرة عمودية – إن صح هذا التعبير – أعني من حيث ترتتب الحركات بعضها بالنسبة إلى بعض ترتيباً تصاعدياً من حيث تحريك الواحد للآخر تحريكاً عمودياً ، فإنا نجد حينئذ أنه لابد من الوقوف عند حدأول يكون الحرك الأول . وكذلك في حالة العلية إذا نظرنا إلى لاـ تكون باعتباره مرتبأً أعني أن للوجود مراتب فالحجر في مرتبة دنيا ، ويملو عليه الإنسان ، ثم المقل الفعال ، ثم الملائكة ، وأخيراً وفوق القيمة الله ، نجد هنا باستقرار تسلسلاً تصاعدياً لابد أن يقف عند حدأول . ولكن من لذاتيـة الأفقية – يعني أنه في مرتبة النوع الإنساني حتماً يوجد ما لا نهاية له من أفراد الإنسان – فهذا مـكن بل وأيضاً معقول ، كما رأينا أيضاً في الحركة أنها يصح أيضاً أن تكون أزلية أبدية بل والمقل يقضى بذلك ، إن لم يقل به النقل .

والخلاصة أن كل برهان من هذين البرهانين يقوم دائمأً على فكرة أن كل مرتب ترتيباً جوهرياً لابد أن يكون مرتبأً ترتيباً تصاعدياً .

### البرهان الثالث أو برهان الممكن والواجب

خلاصة هذا البرهان أولاً هي أن هناك أشياء ممكنة . وكل ما هو ممكـن

يلاحظ أنه يمكن أن يكون ، ويمكن أن لا يكون . هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن ما هو ممكناً لا يستمد وجوده من ذاته بل من غيره . ولكن إذا أضفنا إلى هذين الشرطين مبدأ عدم إمكان التسلسل إلى غير نهاية ، وجب القول بوجود واجب وجوده من ذاته . فلابد من الوقف إذن عند واجب تكون واجباً ذاته ، وهذا هو الله .

فلننظر أولاً نظرة تاريخية إلى هذا البرهان . فنجده أولاً أنه يقوم على أساس التفرقة بين الوجود واللاماهية ، والقول بأن عين الوجود ليس عين الماهية . وهذه التفرقة قد نجد لها أصولاً عند أوغسطين وعند بوئيس Boëce . ثم نجد هذه التفرقة بوضوح في الفكر الإسلامي عند الفارابي . ثم نجد البرهان واضحاً كل الوضوح وقائماً على هذا الأساس عند ابن سينا . وعن ابن سينا أخذته موسى بن ميمون ، وعن موسى بن ميمون أخذته القديس توما . وبكاد القديس توما أن ينطلي كلام موسى بن ميمون بمحروقه . يقول موسى بن ميمون إن الوجود (أو المعلوم كابسميه الإسلاميون) إما أن يكون أولاً : كله يكون وكله بفسد ، أو ثانياً : لا يكون منه شيء ولا يفسد منه شيء ، وثالثاً : أن بعض الوجود يكون بفسد والبعض الآخر لا يكون ولا بفسد . والفرض الأول أن كل الوجود يكون وكله بفسد - باطل واضح البطلان لأننا نجد أشياء موجودة . والفرض الثاني ليس أول بطلاناً من لفرض الأول ، وهو أن لشيء يفنى ولا شيء يكون ، لأننا نجد أمامنا موجودات تفني وأخرى تكون . - ويحدد موسى ابن ميمون الفرض الأول بطريقة أدق فيقول إنه إذا كان كل شيء يفنى وكل شيء يكون ، أعني أن من الممكن أن يفني كل شيء ، فلابد أن يكون قد آتى أزمان في الزمان اللامتناهي فساد فيه الوجود . ذلك لأنه يرى أن الممكن لابد أن يتحقق يوماً ما ، وإلا لأصبح معدوماً ، ولم يقبل أن يكون ممكناً ، فالممكن الذي

لابدث يوماً ما ، ليس خليقاً باسم الممكن ، وإنما هو معدوم . وعلى ذلك فإذا  
قلنا بأن من الممكن أن كل شيء يمكن أن يفسد أو ينفع فلابد أن يأتي يوم  
في الزمان اللامتناهى يحدث فيه فناء أو فساد لا-كل ، وإذا حدث فساد لا-كل  
فلابد أن يخرجه من حالة الفساد كائن آخر لم يطرأ عليه الفساد . فنحن نجد أمامنا  
موجوداً ، وهذا الموجود لا يمكن أن يكون قد نشأ عن هذا الفساد الذي حدث  
بوماً ما بالضرورة في الزمان اللامتناهى . هذا الموجود لابد أن يكون قد نشأ عن  
موجود لم يفسد حينما فسد لا-كل ، أي لابد من القول إذن بوجود لايفسد ،  
وهكذا ننتهي إلى القول بصحة الفرض الثالث ورفض الفرضين الآخرين .  
فنقول حينئذ بالضرورة إن من الأشياء ما يكون وبفسد ، ومن الأشياء مالا يمكن  
ولايفسد ، أي من الأشياء ما هو يمكن ومن الأشياء ما هو واجب . والممكن  
وجوده من غيره مadam هو نفسه ممكناً ، إذ يستحيل على الشيء أن يكون هو  
نفسه ومن جهة واحدة وفي آن واحد ممكناً وواجبًا معًا لأن الواجب يبقى عليه  
الممكن . فلا يمكن الشيء إذن أن يكون أسبق من نفسه ، وبالتالي لا يمكن  
الشيء ممكناً وواجبًا بذاته ، بل لابد من واجب يستمد منه الممكن وجوده حينما  
يتتحقق . وهذا الواجب واجب بالضرورة ، أي وجوده من ذاته وهو الله .

وبقابع - كما قلنا - توما موسى بن ميمون في هذا البرهان خطوة خطوة  
ولا يضيف إليه شيئاً جديداً إلا في تفصيلات جزئية تافهة . وأماهم في هذا البرهان  
هو أنه أيضاً يفترض الزمان اللامتناهى ، لأن رفضنا لفرض الأمل قائم على أساس  
أنه لابد أن يتتحقق الممكن - وهو هنا الفساد - يوماً ما في الزمن اللامتناهى .  
ولكن ليس معنى هذا أن موسى بن ميمون أو توما يقول بالأزلية والأبدية  
للزمان بل إنهم يريدان أن يقدموا حججة في الواقع تصلح لأى زمان ، وتكون  
حججة عقلية مقنعة كل الإنفاس .

## البرهان الرابع أو برهان التدرج في الكمال

والبرهان الرابع يقوم على أساس مشاهدتنا في الوجود لمراقب في الكمال .

ففي « الملاعنة ضد الكفار » يسوق توما هذا البرهان على النحو التالي :

نحن نقول عن قضية إنها صادقة ، وأخرى إنها كاذبة ، وثالثة إنها مختللة ، فنقول إذن بدرجات للحقيقة أعلى أن هناك شيئاً أحق من آخر . ولكن الأحق والحقوق لا يمكن أن يقالا إلا بالنسبة إلى حق مطلق بمشاركة ما فيه تكون لهما درجة الحق ، فإذا كنا نجد بالضرورة في الوجود أحق ومحفوظاً ، فلا بد من القول بوجود حق مطلق ، والحق المطلق - كا بين أرساطو ذلك فيما بعد الطبيعة - يشمل الوجود المطلق ، فالحق المطلق يقتضي بالضرورة الوجود المطلق ، فهناك إذن موجود مطلق ، هو الله .

وفي « الملاعنة اللاهوتية » يعرض توما نفس البرهان على أساس فكرة الخير والنبل والحق . فنحن نجد أن هناك شيئاً أبل من شيء . ولكن النبل النسي لا يوجد إلا بالمشاركة في خير مطلق ونبل مطلق فلا بد من القول إذن بخير مطلق ونبل مطلق ، والخير المطلق والنبل المطلق هما الحق المطلق ، والحق المطلق يقتضي الوجود المطلق ، والوجود المطلق هو الله .

وقد كان هذا البرهان مثاراً لـ كثير من النقد من جانب الخصوم والأنصار على السواء : إذا وجد بعضهم أن في هذا البرهان انتقالاً من التصور أو من الماهية إلى الوجود ، على نحو ما فعل الأوغلسطينيون في الحججة الوجودية في البرهنة على وجود الله ، لأن توما ينتقل مما هو حق مطلق إلى ما هو موجود مطلق وما هو نبل مطلق أو خير مطلق إلى ما هو موجود مطلق ، ولكن الحق تصور ذهني وليس وجوداً وكذلك الحال في الخير المطلق ، والنبل المطلق . فكيف يمكن لـ توما أن ينتقل من الماهية إلى الوجود ، مع أنها رأيناها قد نفذت الحججة

الوجودية عند أنسِل وبونافنتورا؟ ولماذا اختلف الشراح في تفسيرهم لهذه الحجة وقيمتها من الناحية التوماوية ، خصوصا وأن توما يقول إن من الواجب أن نبدأ دائماً من المحسوس ، وإن الانتقال من الماهية إلى الوجود لا يمكن أن يتم عن طريق المعرفة من المحسوس . وعلى كل حال فإننا نجد أن توما كان هنا واقعياً وصاحب نزعة أوغسطينية واضحة . ومم ما قيل في تبرير عكس هذا ، فلا يمكن أن ينكر أننا في هذه الحالة سننتقل من الماهية إلى الوجود ، من مجرد إدراكنا الماهية .

### البرهان الخامس أو البرهان بوجود النظام

كل نظام يقتضي علة عاقلة منظمة ، لأن كل نظام يقتضي حكماً ، والحكم إنما يصدر عن الحكم . ونحن نجد أن الكون كله منظم لافي جزئياته ، بل وفيه كله ككل ، فـكـل مـيسـر لـفـايـة . وكل الأشياء تتجه نحو تحقيق غاية واحدة ، ومن هذين الانجاهين ينشأ النظام العام للوجود . ولكن كل نظام - كما قلنا - يقتضي منظماً أحدهما ، إذ لا يمكن أن يتصادف وتترتب الأشياء على هذا النحو المنظم الدقيق الذي نجده في الكون ؟ فلابد إذن من علة منتظمة ومن ناحية أخرى يلاحظ أن كل علة منظمة تقتضي عقلاً ، لأن كل نظام لابد أن يقوم على العقل . فـكـل عـلـة مـنظـمـة لـابـدـ إـذـنـ أنـ تـكـوـنـ عـاقـلـةـ . فـفيـ النـهاـيـةـ لـابـدـ مـنـ القـوـلـ بـعـلـةـ عـاقـلـةـ مـنظـمـةـ لـلـكـوـنـ ، وـهـىـ الـأـصـلـ فـيـ هـذـاـ النـظـامـ وـالـضـمـانـ لـالـثـابـتـ لـاسـقـمـارـاـهـ .

وبالحظ أن هذا للبرهان إذا نظرنا إليه من الناحية التاريخية وجدنا أنه برهان شائع عام يقول به الرجل السادس كما يقول به الفيلسوف . ونحن نجد أنه أولًا في الكتاب المقدس بكل تفصيل ، وبكاد يكون أم برهان تليجاً إليه الكتاب المقدس . ومن ناحية أخرى نجد أرسلاً قد قال به ، إذ يقول : إن كل شيء في الطبيعة مرتب لغاية ، ويقول بوجود النظام في الطبيعة ، وكل نظام لابد

أن يكون له علة عائلة هي التي أوجبت وجوده . فلابد من القول إذن بعلة عائلة ، هي أصل هذا النظام . فالبرهان إذن من الناحية التارikhية يمكن أن يؤخذ من الكتب المقدسة على صورة بدائية ساذجة ، ويمكن أن يؤخذ من أسطو على صورة منظمة ، ومن أفلاطون على صورة أكثر نظاماً وأدق تفصيلاً .

فإذا نظرنا في هذه البراهين الخمسة كلها نظرة عامة ، وجدنا أنها تتفق في عدة صفات ، حتى إن بعض المؤرخين المحدثين يذهب إلى حد القول بأن كل هذه البرهانين ليست في الواقع غير برهان واحد . وقد قاموا في هذا الصدد مناقشات كثيرة سجلتها مجلات الدراسات المدرسية في فرنسا وإيطاليا وألمانيا . وأهم الخصائص المشتركة في هذه البراهين - وإن كنا نقول إنها ليست واحدة ، وإنما هي مظاهر متعددة ذات خصائص مشتركة - يقول إن أهم هذه الصفات أولاً أنها تشتراك جميعاً في أنها تبدأ من المحسوس . فنحن هنا بعكس ما كنا عليه عند بونافنتورا والفاليد الأوغسطينية . بل نجد هنا أن الروح الارستطالية ، في نظرية المعرفة ، قد طبعت كل هذه البراهين بطبعها الخاص . فإن هذه البراهين لا يمكن أن تكون إلا بالابتداء من المحسوس لأن المحسوس هو نقطة البدء في كل معرفة . أما أبناء القديس فرنسيس فقد أخذتهم التجربة الصوفية فاعتبروا أن الأصل في البرهان هو امتلاء النفس الإنسانية بالحضور الإلهية في هذه التجربة الوجدانية . فالأصل إذن في إدراك الله هو التجربة الباطنة الصوفية الوجدانية . بينما الحال على العكس من ذلك عند أبناء القديس دومينيك ، فقد نزعوا نزعة ارسططالية إذ عند هؤلاء نجد أن الأصل هو العيان الحسي لا الوجودان .

والخلاصة الثانية في هذه البراهين أنها تفترض كلها العلية . فالبرهان الأول يقوم على أساس وجود حركة تستلزم علة لما تكون هي المركب الأول . والبرهان الثاني يقوم على أساس مشاهدة وجود ، يقتضي علة هي علة العمل . والبرهان

الثالث يقوم على أساس وجود كون وفساد وبالتالي إمكان أو لا إمكان عليه وهي الوجود .

والبرهان الرابع يقوم على أساس مشاهدة كمال ، وكل كمال يستلزم علة أصلية هي الــكمال المطلق . والبرهان الخامس يقوم على أساس نظام ، فلا بد له من علة مذكورة . في هذه البراهين كلها إذن نشاهد طابعـاً مشتركـاً وهو قيامـها جـيمـاً على مشاهـدة تقتضـى عـلة فـالـأـصـلـةـ هـيـ الأـصـلـ فـبـهـ جـيمـاً . وـصـفـةـ عـامـةـ مشـتـرـكـةـ ثـالـثـةـ وـأـخـيـرـةـ هـيـ أـنـ هـذـهـ بـرـاهـينـ جـيمـاً ، وـخـصـوـصـاًـ بـرـاهـانـانـ الـأـوـلـ وـالـثـانـيـ ، تـقـتـرـضـ أـنـ الـأـشـيـاءـ مـرـتـبـةـ تـرـتـيـبـاًـ تـصـاعـدـيـاًـ لـوـ نـظـرـ إـلـيـهـاـ فـيـ لـحـظـةـ مـنـ الزـمـانـ . وـعـنـ طـرـيقـ هـذـهـ التـرـتـيبـ الـتصـاعـدـيـ الـمـمـوـدـيـ - إـنـ صـحـ هـذـاـ التـعـبـيرـ - لـابـدـ أـنـ يـصـلـ إـلـىـ إـلـيـانـ إـلـىـ مـبـدـاًـ أـوـلـ عـلـىـ قـةـ هـذـاـ التـصـاعـدـ .

### صفات الله

فإذا ما انتقلنا من إثبات وجود الله إلى ماهية الله ، أعني إلى معرفة صفاتـهـ ، وجدـناـ أنـ الصـعـوبـةـ هـذـاـ ضـخـمـةـ ، وـذـلـكـ كـماـ ذـكـرـناـهـ سـابـقـاًـ منـ أـنـ كـلـ مـعـرـفـةـ وـكـلـ بـرـهـانـ فـإـنـماـ يـقـومـ عـلـىـ أـسـاسـ مـعـرـفـةـ الـمـاهـيـةـ ، وـبـقـدـرـ مـعـرـفـتـناـ الـمـاهـيـةـ تـكـوـنـ قـدـرـتـناـ عـلـىـ إـدـرـاكـ نـوـاحـيـ الـمـاهـيـةـ وـصـفـاتـهـ . وـالـمـقـلـ لـاـ يـسـتـطـعـ أـنـ يـصـلـ بـمـفـرـدهـ - مـنـ حـيـثـ إـنـ مـرـكـبـ مـنـ هـيـولـيـ وـصـورـةـ وـلـيـسـ صـورـةـ صـرـفةـ - لـاـ يـسـتـطـعـ هـذـاـ العـقـلـ فـيـ الـوـاقـعـ أـنـ يـصـلـ إـلـىـ إـدـرـاكـ الـمـعـقـولـ الـصـرـفـ . وـالـهـ مـمـقـولـ صـرـفـ فـلـاـ يـسـتـطـعـ الـمـقـلـ الـإـنـسـانـيـ أـنـ يـصـلـ إـلـىـ إـدـرـاكـ مـاهـيـتـهـ . فـشـمـةـ عـدـمـ تـنـاسـبـ مـطـلـقـ بـيـنـ الـعـقـلـ الـإـنـسـانـيـ وـبـيـنـ مـاهـيـةـ اللهـ إـذـ أـنـ قـدـرـتـهـ عـلـىـ إـدـرـاكـ اللهـ فـيـ صـفـاتـهـ مـحـدـودـةـ . وـلـمـذـاـ فـإـنـ مـعـرـفـتـناـ بـصـفـاتـ اللهـ لـنـ نـصـلـ إـلـيـهـاـ فـيـ الـوـاقـعـ إـلـاـ بـطـرـيقـ سـلـبـيـ أـوـ شـبـهـ سـلـبـيـ . فـنـصـلـ إـلـيـهـاـ أـوـلـاـ بـطـرـيقـ سـلـبـيـ بـأـنـ نـنـفـيـ عـنـ اللهـ كـلـ مـاـ لـاـ يـلـيقـ بـقـامـ الـأـلـوـهـيـةـ مـنـ كـمـالـ ، وـتـبـعـاـ لـهـذـاـ سـنـفـيـ عـنـ اللهـ الـحـرـكـةـ وـالـتـغـيـرـ وـالـانـفـعـالـ وـالـتـركـيبـ

ونفيق إليه - بدلاً من هذا - أنه لا متحرك ثابت ، وأنه فعل محض بسيط .  
وهذه الصفات قد يتنا مراراً كيف نستخلص من الله من فكرة أنه متحرك  
أول . وقد وجدنا أرسطو قال بها كلها ، وأخذها مباشرةً من تصوّره للمحرك  
الأول . فلا داعي لبيان طريقة استخلاصها .

والطريق الآخر لمعرفة صفات الله ، هو معرفة صفات الله عن طريق قيام  
النظير *per analogiam* . ذلك أن كليّة علة لابد من أن تترك أثراً في معلولها ،  
لأن المعلول صادر عن العلة . فإذا كان الله علة الموجود فلابد أن تحد في الوجود  
تشابهاً بينه وبين الموجود . ولكن يجب أن يلاحظ مع ذلك أن المعلول يشبه  
فقط العلة ، ولا يساويه في درجة الشبه ، كما أن كل صفة تنسب إلى المعلول ليس  
من الضروري أن توجد في العلة ، فإن المعلول بحكم وظيفته أو مرتبة الوجود  
يقضي أشياء تتنافى مع ما تقتضيه مرتبة الوجود بالنسبة إلى العلة ، فمثلاً  
إذن أن ننظر في صفات الموجود ، وأن نستخلص منها ما يمكن أن يليق بكمال  
الإلهية ، وتبعداً عنها نصف الله بقياس النظير ، أعني نقول: إن الأشياء متصفه بذلك ،  
أعني بهذا النوع أو ذلك من الكمال ، فلا بد أيضاً أن يكون الله متصفًا بهذه  
السمات ، ولكن بنسبة أكبر جداً مما هي الحال في الموجود ، وستنتهي في  
الواقع إلى ما انتهى إليه أنس وقبله سكوت أربجين حينما قالا : يجب أن تنساب  
إلى الله كل الصفات الكمالية الموجودة في الخلق ، ولكن نفيق إليها بعد  
ذلك حرف الجر « فوق » فالله عالم بعلم فوق العلم ، وهي حياة فوق الحياة ،  
و قادر بقدرة فوق القدرة ، فإذا ما حاولنا أن نحدد عن هذا الطريق صفات  
الله فلنا بأنه عالم عالمًا حبيطاً ، قادر بقدرة مطلقة ، مرشد حر .. إلى آخره .

### ٣ - الخلق Création

وقد رأينا في البرهان الثاني لإثبات وجود الله أنه يقوم على أساس أن الله علة الوجود . فالله إذن علة لعله هو الخلق ، ومعنى أنه علة العمل : أنه فعل محسن ، وما هو فعل محسن هو عقل محسن ؟ والعقل المحسن يحيط بكل الموجود ، بمعنى أن الله بتعقله لذاته ينتجه الوجود ، وهذا الوجود هو الخلق . فهناك إذن صلة من جانب الوجود إلى الله ، هي صلة الخلق .

وهذا الخلق هو في الواقع مشاركة من جانب الخلق للخالق . وهذا تثار مشاكل رئيسية فيما يحصل بفكرة الخلق ، فثار أولًا مشكلة أولى ورئيسية فيها يتعلق بإمكان الخلق من العدم وماهية الخلق . فجده أولًا أن الخلق يجب أن يفهم على أساس أنه ليس خلق هذا الجزء أو ذاك الجزء الآخر ، بل الخلق هو خلق **لـكل** ممّا . وإذا خلق الكل فمعنى هذا أن هنا إيجاداً **لـكل** . وإيجاد **لـكل** معناه إخلاق من العدم لأنه ما دام **كل شيء موجود** ، فمعنى هذا أنه لم يكن **شيء** ، فوجد **شيء** . إذ نحن نرى أنه لم يكن **شيء** أجسام ولا حركة ولا زمان ، وإذا بما نجد  **أجساماً** وحركة وزماناً . فهاعنا إذن خلق من العدم ، ما دام الخلق **خلفاً** **لـكل** . فإذا ما فهمنا هذين الشرطين استطعنا أن نفهم فكرة الخلق ، إذ ينضاف إلى ذلك عامل جديد : هو أن الله **بـكله** المطلق ولا **نهايته** المطلقة أو **إرادته** المطلقة ينتجه الخلق . ذلك أن شروط الخلق قد تحققت ، وهي أن الخلق خلق **لـكل** ولكن خلق من العدم ، وأن الإرادة قد اقتضت الخلق ، والإرادة قد اقتضت الخلق لأنها أرادت ذلك ، لا **شيء آخر** . ولا مجال للتتحدث هنا عن وقت هذه الإرادة ، وأنا هي إرادة يتم بها الخلق دون تحديد لزمان هذا الخلق كما سيتبين بعد قليل — فتحدث حينئذ صلة بين الخلق وبين الخلق ، وهذه الصلة هي صلة المشاركة **Participation** وهذا يجب

أن نحدد معنى هذه الكلمة حتى لا نقع في القول بوحدة الوجود إذ يجب أن يُستبعد من فكره المشاركة هنا كلُّ معنى يشعر بوحدة الوجود . وإنما المشاركة معناها أن شيئاً لم يكن فهو به الله صفة الوجود ، فأصبح موجوداً . والمشاركة هنا ليس معناها أن يكون الشيء جزءاً من شيء آخر ولكن معناها فقط أن مقولية شيء لا تفهم إلا باعتبارها منسوبة إلى شيء آخر ، أعني أن شيئاً يطلق عن شيء آخر وجوده . و مجرد هذا التلاقى يكفى لبيان ما هنالك من فارق كبير بين الشيء المترافق وبين أصل وعلة هذا التلاقى . وفي هذا التلاقى لا يحدث تغيير للأصل ، وإنما الحركة تأتي من جانب ما سيخلق إلى جانب الخالق ، وبظل هو كما هو في ذاته . فهنالك إذن في حالة الخلق حالة مشاركة من جانب الخالق نحو الخالق دون أن يتغير الخالق . وهكذا نجد أنه لا توجد صلة بين الله وبين الأشياء وإنما توجد صلة بين الأشياء وبين الله ، بمعنى أن الأشياء هي التي تنزع إلى الوجود فتشارك في قدرة الله ، بمعنى أنها تلقي الوجود من الله دون أن يتغير الله .

والشكلة الثانية في فكره الخلق : هي المشكلة التي أثارها فلاسفة العرب بوجه خاص وعلى رأيهم ابن سينا ، وهي مشكلة إمكان صدور الكثرة عن الواحد . أما ابن سينا فيرى أن الواحد لا يمكن أن يصدر عنه إلا واحد . ولماذا يقول بأنه عن الأول صدر للمقل الأول ، وعن هذا ، المقل الثاني ، وهكذا حتى نصل إلى بقية الموجود تبعاً للهبدأ القائل : إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد . — أما أصل هذه المشكلة في نظر القديس توما فهو على نحو ما أشار إليه القديس أغسطين . فالله عقل ، والمقل يعقل الأشياء ويصورها . فالعقل إذ يشتمل على صور ، وهذه الصور هي التماذج العلني للأشياء . وتحقق الوجود العيني يتم بتعقل الله لهذه الصور . وهذا التعلم ليس تعلماً من جانب الله لذاته ، وإنما هو تعلم من جانب الله لذاته باعتبارها تشارك فيها الأشياء ، أعني أن تعقل الله هنا هو تعقل لصلة ذاته بالأشياء باعتبارها مشاركة لذاته ، وعن

فهل للعقل هذا ينشأ ما لا نهاية له من أنواع الخلق ، وبهذا نفَسَرُ إمكان فيام الكثرة عن الواحد . فلا حاجة إذن لما يقوله ابن سينا من أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد . فإن العقل يتعقل صور الأشياء ، وفي تعقله لها يوجد لها كلها ، وبفعل واحد .

ومشكلة ثالثة هي مشكلة الخلق في الزمان . وهي مشكلة خطيرة أثارها ابن رشد وحلها على أساس أن الملة الأزلية معلوماً أزلـيـاً منها ، فالخلق أزلـيـاً كله سواء بسواء ، والزمان وبالتالي أزلـيـاً بأزلـيـة موجوده . فهـنـا إذن قول بأزلـيـة للعالم وأزلـيـة الرمان . وعلى العكس من ذلك نجد بونافنتورا يقول بأن الخلق في الزمان يمكن أن يبرهن عليه عقليـاً . وقد رأينا من قبل كيف حاول أن يبين ببراهين عقلية إمكان الخلق في الزمان وبالتالي القول بأن العالم قد بدأ ، وليس أزلـيـاً . ولكن توما يقف هنا موقفاً وسطاً فيقول إن الحجـجـ التي تساق في جانب القول بأزلـيـة العالم محتملة . وكذلك الحجـجـ التي تقال في جانب القول بابتداء العالم محتملة كذلك . أما للبرهان العقليـيـقيـيـ فقد يمكن في كلتا الحالتين ، ذلك أن كل برهان عقليـيـ فإـنـا يـصـدرـ عـلـىـ أـسـاسـ حدـ المـاهـيـةـ . وـحدـ المـاهـيـةـ هـنـاـ إـمـاـ أنـ يـكـوـنـ حدـ مـاهـيـةـ اللهـ ، أوـ مـاهـيـةـ الـخـلـقـ . وـإـذـاـ كـانـ نـظـرـنـاـ فـيـ حدـ المـاهـيـةـ – سواء بالنسبة إلى الخلق ، وبالنسبة إلى الله – فإنـاـ لـنـ نـجـدـ ماـ يـسـاعـدـنـاـ عـلـىـ إـقـامـةـ بـرـهـانـ عـقـلـيـ ؛ ذلك لأنـاـ لـنـ نـظـرـنـاـ فـيـ حدـ وـمـاهـيـةـ الـخـلـقـ فإنـاـ لـنـ نـجـدـ فـيـ مـاهـيـةـ الـأـحـجـارـ أوـ السـمـاءـ أوـ الإـنـسـانـ ماـ يـقـولـ بـضـرـورـةـ الـوـجـودـ فـيـ زـمـانـ ، أوـ ابـتـدـاءـ زـمـانـ ، وـإـنـماـ الـحـدـودـ أوـ الـعـرـيفـاتـ دـائـعاـ خـارـجـةـ عـنـ الزـمـانـ فـلـاـ تـحـدـدـ زـمـاناـ لـاـ بـالـأـزلـ وـلـاـ بـالـبـدـهـ .

وـإـذـاـ نـظـرـنـاـ فـيـ حدـ اللهـ ، لمـ نـجـدـ فـيـ الـوـاقـعـ مـاـ يـمـنـعـ أنـ يـكـوـنـ هـنـاكـ خـلـقـ فـيـ الزـمـانـ ، كـمـاـ لـاـ نـجـدـ أـنـ هـنـاكـ ضـرـورـةـ أـوـ عـدـمـ ضـرـورـةـ ، أـوـ إـمـكـانـاـ أـوـ عـدـمـ إـمـكـانـ بالـنـسـبـةـ إـلـىـ الـخـلـقـ مـنـذـ الـأـزلـ ؟ فـإـذـاـ قـالـ لـنـاـ الـوـحـيـ أـنـ اللهـ قـدـ خـلـقـهـ مـنـذـ الـأـزلـ فـعـلـيـنـاـ أـنـ نـقـدـ ذـلـكـ وـأـنـ نـؤـمـنـ بـهـ إـيمـانـاـ خـفـيـ ، أـمـاـ الـيـقـيـنـ الـعـقـلـيـ فـلـاـ يـكـنـ أـنـ

يوجد بالنسبة إلى هذه المسألة . فإذا ذُكر من ناحية العقل الصحيح هنا كلها متكافئة سواء في حالة القول بالأزلية والقول بالابتداء في الزمان . ولكن من ناحية الفعل نجد الإيمان يقول لنا إن العالم قد خلق في زمان . وبقوله بابتداء زمان . ولماذا يلخص توما الموقف بأن يقول : إن بهذه العالم قابل للإيمان غير قابل للبرهان ولا للعلم

*Mondus incoepisse est credeibile, non autem demonstrabile  
vel scibile*

والمشكلة الرابعة في الخلق هي مشكلة الشر . وفيها يقول توما إن الله لا يمكن أن يفعل الشر ، ذلك لأن الشر شيء سلبٍ محض ، هو بالأحرى عدم وجود أولى من أن يكون وجوداً ، فإذا أضفناه إلى الله فقد أضفنا إلى الله أنه يخلق العدم ، وهذا لا معنى له ، وإنما الشر يجب أن يُفسر على أساس أنه هذا الشيء الضروري الذي يفترق به الخالق عن الخالق ، فنهاية فارق في مرتبة الوجود بين الخالق والخالق ، وإلا لكان الخالق والخالق شيئاً واحداً : وهذا الفارق في مرتبة الوجود هو الشر ، وال موجودات تترتّب في الواقع ترتيباً تنازلياً بحسب درجة الشر ، أعني بحسب النقص في الخالق بالنسبة إلى الخالق . فنجد في القيمة ما هو معقول صرفاً تقريراً ، ثم يليه ما هو أقل درجة في المعقولة ، وهكذا نجد سلسلة تصاعدية من الموجودات . والشر فيها هو هذا الانحراف الضروري اللازم لصفة الخالق بازاء الخالق .

ففي قمة الوجود يجد الملائكة ، وهنا نجد توما لا يقول كما قال بونافنتورا إن كل شيء مركب من هيولي وصورة ، بل يقول إن هناك من الأشياء الموجودة المخلوقة ما ليس مركباً من هيولي وصورة ، بل هو مركب من الصورة فحسب . وهذا الوجود المخلوق هو الملائكة ، فالملايك جواهر لامادية ، صور . إلا أن درجة الفعل وللبساطة والمعقولة فيها أقل بالضرورة من

درجة الله ، لأنها على كل حال مخلوقة . وبكفى أن تكون فيها هذه الصفة لكي يكون نعمة فارق هائل بين الملائكة وبين الله وفيما عدا ذلك فإننا نسأله نجد للملائكة صوراً صرفة بسيطة روحية خالصة تقريباً . وترتبت هي الأخرى فيها بينها وبين البعض ، ومهمتها إدراك الأنواع المقوله ، وهذه الأنواع المقوله ترتتب الملائكة في إدراكها بحسب درجة الملك في نظام الملائكة ، حتى نصل في النهاية إلى العقل الملائكي الذي يوجد مباشرة فوق العقل الفعال في الإنسان .

ولا زيد أن ندخل بعد هذا في تفصيل الخلق ونظريه المعرفة ، بل نقتصر على هذا القدر فيما يتعلق بالقديس توما ، وننتقل من عرضنا لمذهبه إلى نظرية عامة إلى ما هناك من فارق بين النزعة الأوغسطينية والنزعه الأرسططالية . والفارق الرئيسي الذي لاحظناه دائماً هو أن المعرفة مصدرها الوجود الباطن في التجربة الصوفية عند الأوغسطينيين . ومن هنا كانت هذه النبرة للمذهبة التي تظهر واضحة في كل ما يتحدث به أبناء القديس فرنسيس . كما أن هذه التجربة الصوفية الباطنة الوجданية هي الأصل في كل نظراتهم في الوجود : فبراين الله قائمه على الشعور المباشر الممتنى بالحضور الإلهيه في النفس الإنسانية . وفكرة الخلق تقوم كذلك على هذا الشعور بأن كل شيء هو الله وأن هذه المظاهر الخارجيه هي مظاهر ليس لها وجود حقيق إلا ويقوم في الله . ومن هنا نجد أنراً لوحدة الوجود غير واضح ولكنه موجود على كل حال في كل ما يقول به أبناء القديس فرنسيس . أما أبناء القديس دومينيك فقد كانوا ، على العكس من ذلك ، يؤمنون بأن الأساس في كل معرفة ، هو المعرفة الحسيه ، فيجعلون المعرفة الحسيه هي الأساس ، وإن كانوا بضطروره داعياً إلى إدخال مبدأ عقلي في كل براهينهم . وقد ظهر هذا بوضوح في براهين توما على وجود الله ،

إذ مهما بلغت درجة الحس فلن تصل إلى درجة المقول إلا بادخال مبادىء جديدة ، هي التي تيسر لنا الوصول إلى المقول . ومن هنا أيضا يتحدثون عما يسمونه باسم الواقعية المسيحية *réalisme chrétien* عند توما . فالموجود الحقيقي عند توما ، وعند الأرسططاليين من أتباع دومينيك هو الموجود القائم العيني *l'être concret*، فمكس ما كانت الحال عليه عند الأوغسطينيين ، نجد هنا أن الموجود القائم العيني أعلى درجة من الموجود المتصور . ولهذا كان مذهب توما إلى أقرب الواقعية التجريبية منه إلى المثالية التي تأثرت عن الوجود على النحو الذي نراه عند بونا ثنتورا .

### التيار الثالث

#### الرشدية اللاتينية

رأينا إلى أى حد أثر أرسطو في تفكير المصوّر الوسطى ، سواء عند الأوغسطينيين وعند الأرسططاليين . ووجدنا أنه فيما يتصل بهؤلاء لم يكن تأثير أرسطو تأثيراً مطلقاً إذ حاول هؤلاء أن يوفروا بين المعتقد الديني والفلسفة المشائمية ، وهذا التوفيق بين الاثنين قام على أساس أن الحقيقة الأرسططالية ليست هي كل الحقيقة ، بل يجب أن تضاف إليها حقيقة أخرى هي الحقيقة الدينية . ولذلك نجد في هذا القرن الثاني عشر ، إلى جانب هؤلاء الأرسططاليين الدينيين ، أرسططاليين آخرين متطرفين . منهم من ينتمي ، بل أكثرهم لا ينتمي إلى التدريس ، فنهم من لم يكونوا أسانذة في كلية اللاهوت ، ومنهم من لم يكونوا رجال دين إطلاقاً ، بل كانوا كتاباً عاديين يدرّسون في كلية الآداب بجامعة باريس . وهؤلاء قد حاولوا أن يعنوا خصوصاً بالفزياء والمبطق الأرسططاليين ، ولكنهم اضطروا إلى جانب هذا أن يعنوا بالمسائل اللاهوتية (ف - ١١)

والميتافيزيقية . ذلك لأن الفزيائي وهو يبحث في مسألة المــكــفات المستقبلة لا يمكن أن يبحث في هذه المشــكلــة دون أن يتعرض *futurs contingents* في الآن نفسه لمشكلة العناية الإلهــية لأن المــمــكن المستقبلــ إذا كان مــعــلــومــاً عــلــهــ سابقاً يفقد صفة الإمــكــان المستقبــلــ ويصبح ضروريــاً . وهذا يتنافــى مع فــكرة العناية الإلهــية . فإذا قلــناــ بالــمــكــفات المستقبــلــ تــعرــضــناــ لــمســأــلةــ العــناــيــةــ الإــلهــيةــ . وكذلك الحال لا يمكن الإنسان أن يتعرض للحركة الأزلــيةــ الأبدــيةــ دون أن يتعرض لــمشــكلــةــ الخــلقــ فيــ الزــمانــ .

وهكذا نجد أن هؤلاء المدرسين في كلية الآداب في جامعة باريس والذين كانوا يدرسون الفزياه والمنطق قد اضطروا أحياناً إلى معالجة كثير من المسائل الميتافيزيقيه اللاهوتية ظهرت شخصيات لا نكاد نعرف عنهم إلا أسماء ضئيله جداً، وبعدهم لا نكاد نعرف عنه إلا اسمه مثل Boëce de Dacie و لكن هناك شخصية ممتازة كانت على رأس هذه الحركة ، نعرف عنها أشياء كثيرة تكفي لإعطائنا فكرة واضحة عن اتجاه الرشدية اللاتينية . وهذا الشخصية هي سيجير البرابنطي Siger de Brabant

لأندرى على وجه التحديد ميلاد سيبجير إذ ذكر أهـ، ولد تقريباً حوالي سنة ١٢٥٣، وتوفى في سنة ١٢٨١ أو سنة ١٢٨٤ تقريباً، وكان أستاذًا في جامعة باريس . وال موقف كما حده سيبجير هو أنه قال إن لدينا الحقيقة التي يعلمها إياها ابن رشد . وهذه الحقيقة يوجد إلى جوارها حقيقة أخرى هي التي يعلمها إياها النقل . وكثيراً ما نجد اختلافاً بين المقل والنقل . ولكن موقف سيبجير بوجه عام هو أن الحقيقة الأصلية والحقيقة بمعنى للكاتمة هي الحقيقة الدينية . وموقف سيبجير هذا إذا نظرنا إليه في تفصيله وجدنا أنه أضعف بكثير جداً من موقف أستاذ ابن رشد ، حتى إننا لنجد من المجب جداً أن يقال إنه كان مفكراً

حراً من أتباع ابن رشد . فإن ابن رشد قد قال بأن هناك معرفة فلسفية هي الشريعة ، وإلى جانبها معرفة يقينية هي ما ي قوله العقل أو الحكمة . وبرى أن المعرفة الفلسفية في مرتبة دنيا بالنسبة إلى المعرفة المقلية ، وأنه إذا اختلف العقل والنقل فيجب أن يُؤوَّل النقل دون رحمة لحساب العقل . ففوق ابن رشد واضح جدًا ، وهو أن الحقيقة ، بمعنى الكلمة ، هي الحقيقة المقلية ، أما ما يقول به النقل فهو صورة تقريبية تصلح للعامة خسب من أجل تصوّر الأشياء . أما سيجير فقد كان متّحظًا إلى أقصى حدّ ، فقد قال إن هناك حقيقتين : الحقيقة الدينية ، والحقيقة الفلسفية ؛ بل وأكثر من هذا يجب ألا يقال إن هناك حقيقتين لأن الحقيقة لا تتمدد ، وإنما هناك حقيقة قال بها الفلسفه وهذا حقيقة دينية . والانسان قد يختلفان ، لكن القول الصحيح دائمًا هو ما يقول به الدين . ولذلك فالفلسفه عنده ليست البحث عن الحقيقة ، إنما الفلسفه عنده هي سرد ما قاله أرسنلو وابن رشد وغيرهما من الفلسفه . وإذا كان هناك في المصور الوسطى مذهب للحقيقة المزدوجة doctrine de la double vérité بمعنى أن هناك حقيقتين : إحداهما دينية ، والأخرى فلسفية ، فيجب ألا ينسب هذا بطريقة مباشرة إلى سيجير ، لأن سيجير كان أكثر نحوً طـاً من أن يقول بهذا المذهب ، وإنما قوله واضح في أن الحقيقة هي الحقيقة الإيمانية ، وأما الحقيقة المقلية فليست جديرة باسم الحقيقة وإنما هي أقوال خسب .

هذا هو المرض العام للصلة بين العقل والنقل عن سيجير البرابنطي . ومنه يبدو أنه كان في الواقع أكثر تخلفاً من توما ، بل من كثير من اللاهوتيين المعتدين . فهل صحيح أن سيجير كان على هذا النحو الذي يبنه لنا خصوصاً بين المؤرخين المعاصرين - جلسون ؟ وهل صحيح أن سيجير كان في الواقع - على أحسن تأويل - كمؤلاء المحدثين الذين يؤمنون معًا بحقائقين مزدوجتين ، فيقولون : هذا ما يقول به عقل ، وهذا ما يقول به الدين وإن أمن بما يقول

بـ الدين كما أؤمن بما يقول به المقل ؟ ولا يصل أمثل هؤلاء إلى الحقيقة إلا بشيء من الجهد العنيف والمعذاب النفسي المطرد من أجل اتخاذ وجهة نظر واحدة والقضاء على التناقض والازدواج في الشخصية . لا نظن أن هذا كان موقف سيجير ، وإلا لما كان مصدراً لهذه الاضطهادات التي لاقها وقرارات الحرمـان التي أصدرت ضده سنة ١٢٧٧ ، وسنة ١٢٧٩ . ثم إن الشهـرة التي كانت للرشـدية اللاتينـية بأنـها مذهب مبدع تحملـنا على أن لا نـظر هذه النـظرـة إلى سيجـير . الواقع أنـ سيـجيـير قال بأـقوـال تـجعلـه يـنظـر إـلـيـه نـظـرةـ المـبـدـعـ منـ جـانـبـ الـكـنـيـسـةـ . وقد لـاحـظـ تـوـماـ ماـفـ مـذـهـبـ سـيـجيـيرـ منـ خـطـأـ ، فـأـعـلنـ هـذـاـ مـذـهـبـ الـحـظـةـ الـأـوـلـىـ . فـقـيـ مـوـعـظـةـ مـشـهـورـةـ أـلقـاهـاـ فـيـ جـامـعـةـ بـارـيسـ حـلـ حـلـةـ شـعـواـهـ عـلـيـ سـيـجيـيرـ ، وـفـيهـ قـالـ إـنـ الـحـقـيقـةـ لـاـ تـمـعـدـ ، فـالـقـولـ بـحـقـيقـةـ مـزـدـوجـةـ قـولـ باـطـلـ فـإـمـاـ أـنـ تـكـوـنـ هـنـاكـ حـقـيقـةـ نـقـلـيـةـ ، وـإـمـاـ أـنـ تـكـوـنـ هـنـاكـ حـقـيقـةـ عـقـليـةـ . وـإـذـاـ اـخـلـفـتـاـ كـانـ عـلـيـنـاـ أـنـ نـوـمـ بـإـحـدـاـهـ ، لـأـنـ الـقـضـيـقـيـنـ الـمـقـنـاقـضـيـنـ لـاـ ثـبـقـانـ مـعـاـ . وـبـالـتـالـيـ إـذـاـ كـانـ مـاـ يـقـولـ يـهـ الـمـقـلـ هوـ الـحـقـيقـةـ ، فـالـنـقـلـ باـطـلـ . وـإـذـاـ كـانـ مـاـ يـقـولـ يـهـ النـقـلـ هوـ الـحـقـيقـةـ ، وـمـاـ يـقـولـ يـهـ الـمـقـلـ مـخـالـفـاـهـ ، فـالـمـقـلـ إـذـنـ باـطـلـ . فـالـمـوـقـفـ وـوـاصـحـ وـصـرـيحـ : فـإـمـاـ قـولـ بـحـقـيقـةـ وـاحـدـةـ هـيـ الـلـاهـوتـ ، أـوـ قـولـ بـحـقـيقـةـ وـاحـدـةـ هـيـ الـفـلـسـفـةـ . وـالـأـقـوـالـ الـتـيـ قـالـاـ سـيـجيـيرـ وـكـانـتـ تـخـالـفـ مـعـقـدـاتـ الـلـاهـوتـ ، هـيـ أـوـلـاـ : أـنـهـ قـالـ عـنـ اللهـ إـنـهـ عـلـةـ غـائـيـةـ وـلـيـسـ عـلـةـ فـاعـلـيـةـ . وـقـالـ ثـانـيـاـ إـنـ الـأـوـاعـ أـزـلـيـةـ أـبـدـيـةـ . وـأـكـثـرـ مـنـ هـذـاـ قـالـ بـأـنـ الـأـشـيـاءـ فـيـ حـالـةـ عـودـ أـبـدـيـ retour eternel فـقـبـلـ فـيـكـوـ Vico وـنـيـقـشـهـ تـجـدـ سـيـجيـيرـ يـقـولـ إـنـ لـلـعـالـمـ يـسـيرـ فـيـ دـوـرـاتـ ، وـهـذـهـ الدـوـرـاتـ تـأـنـىـ عـلـىـ فـقـرـاتـ وـتـمـودـ الـأـشـيـاءـ الـتـيـ كـانـتـ هـنـاـ مـرـةـ أـخـرىـ مـنـ جـدـيدـ : مـنـ دـيـنـ وـأـخـلـقـ وـشـرـيعـةـ . . . الخـ . وـذـلـكـ لـأـنـ كـلـ شـيـءـ يـتـوقفـ عـلـىـ حـرـكـاتـ الـأـفـلـاثـ وـكـلـ فـلـكـ دـوـرـةـ تـأـنـىـ لـتـعـيـدـ مـاـ كـانـتـ عـلـيـهـ الـحـالـ فـيـ دـوـرـاتـ سـابـقـةـ وـهـكـذـاـ سـنـجـدـ باـسـتـمرـارـ أـنـ الـعـالـمـ مـؤـلـفـ مـنـ دـوـرـاتـ مـسـتـمـرـةـ . وـقـدـ ظـهـرـ

الـكنيسة ما في هذا من خطر لأنّه يؤدّي إلى القول بأن الدين المسيحي قد وجد من قبل مرات عدّة .

ومسألة رابعة هي مسألة وحدة المقل الفعال . فإن سيفير يقول إن الصلة بين المقل والجسم هي صلة فعل فحسب ، أي أن الاتخاذ بين الميولي والصورة أو بين النفس والجسم ، هي صلة اتحاد في الفعل لا في الماهية . ومثل هذا القول يجعل من السهل أن يقال بعدّه : إن كل النقوس واحدة ، وإن ثمت عقلا واحداً مشتركاً بين جميع الناس يتصل بأجسام مختلفة محدثاً فعله فيها ، وظاهر أن في القول بوحدة المقل الفعال ما يتنافى مع الدين ، لأنّه يؤدّي إلى إنسكار المسئولية وبالتالي إنسكار لعذاب الآخرة وما يتصل بالآخرة .

وقد لاقت هذه الرشدية اللاتينية في أول الأمر كما قلنا معارضة شديدة فحكم بتبييض أصحابها في الجمع الذي عقد سنة ١٢٧٠ . وإن كفنا نجد مرة أخرى في سنة ١٢٧٧ أن من بين المائتين والتسع مقالة التي قرر أسفهُ باريس بإعلان ما فيها من ابتداع ومخالفة للدين ، نجد أنــ الكثير من هذه المقالات ينتمي إلى الرشدية اللاتينية ، ولــكذلك نجد أيضاً أن من بين الــ ٢٠٩ مقالة مقالات يشتهر بها رائحة التوأمية إن لم تكن مقالات توأمية صريحة . وعلى الرغم من قرارات الحرمان المتــكررة ضد الرشدية اللاتينية ، فقد كان لها أثر ضخم في القرون القالية ، حتى القرن السادس عشر . وكان لها نشاط واضح خصوصاً في القرنين الرابع عشر والخامس عشر .

## التيار الرابع

### النزعـة العـلمـيـة

بدأت الروح العلمية في العصور الوسطى في مدرسة شارتر ، وذلك في القرن الحادى . إلا أن هذه النزعـة العـلمـيـة لم تثبت أن صفت واختفت بعد ذلك بعـدة قـليلـة . ولـكـنـنا نـجـدـ فيـ القـرنـ الثـالـثـ عـشـرـ نـهـضـةـ عـلـمـيـةـ أـرـادـ منـهاـ أـحـبـابـهاـ أـنـ يـتـابـعـواـ هـذـاـ الـعـلـمـ الذـىـ بـدـأـ رـجـالـ مـدـرـسـةـ شـارـتـرـ . وـكـانـتـ هـذـهـ النـزـعـةـ فـيـ اـكـسـفـورـدـ ، لـأـنـ اـكـسـفـورـدـ قـدـ ظـلـتـ بـعـيـدةـ عـنـ التـيـارـ الـلـاهـوـيـ السـانـدـيـ بـارـيسـ وـظـلـتـ حـرـةـ بـعـدـ ، وـبـالـتـالـىـ ، فـيـ أـنـ تـأـخـذـ مـاـ أـرـسـطـوـ مـاـ تـشـاءـ . فـمـيـدـتـ خـصـوصـاـ بـالـنـاحـيـةـ الطـبـيـعـيـةـ فـيـ أـرـسـطـوـ ، وـاهـتـمـتـ بـوـجـهـ خـاصـ بـتـطـورـ الـعـلـمـ عـنـدـ الـعـربـ ، فـجـدـتـ نـهـضـةـ عـلـمـيـةـ مـقـاتـازـةـ كـانـتـ مـقـاتـرـةـ مـنـ النـاحـيـةـ الـدـينـيـةـ بـالـنـزـعـةـ الـأـوـغـسـطـيـنـيـةـ ، فـإـنـ مـعـظـمـ رـجـالـ اـكـسـفـورـدـ كـانـوـاـ مـنـ يـنـتـسـبـونـ إـلـىـ طـرـيقـةـ الـقـدـيسـ فـرـنـسيـسـ حـتـىـ أـصـبـحـ الـانـتـهـاءـ إـلـىـ اـكـسـفـورـدـ وـالـانـتـهـاءـ إـلـىـ فـرـنـسيـسـ شـيـنـاـ يـكـادـ يـكـونـ مـطـرـداـ بـاسـقـمـرـارـ . وـالـشـخـصـيـةـ لـاـكـبـرـىـ الـتـىـ ظـهـرـتـ فـيـ القـرنـ الثـالـثـ عـشـرـ فـيـ اـكـسـفـورـدـ وـالـتـىـ وـضـمـتـ الـأـسـاسـ لـالـلـامـ التـجـبـيـ فـيـ العـصـورـ الـحـدـيثـةـ هـىـ شـخـصـيـةـ روـجـرـ يـكـونـ Roger Bacon ولكن عمل روـجـرـ يـكـونـ قدـ سـبـقـهـ تـأـيـرـ شـخـصـيـةـ أـخـرىـ ذاتـ أـهمـيـةـ خـاصـةـ فـيـ تـطـورـ هـذـهـ نـهـضـةـ الـعـلـمـيـةـ ، وـهـىـ روـبـيرـ جـروـستـستـ ، Robert Grosseteste كان روـبـيرـ ( تـوـفـيـ سـنـةـ ١٢٥٣ـ ) أـسـتـاذـاـ بـجـامـعـةـ اـكـسـفـورـدـ ، وـرـئـيـسـاـ لـأـسـاقـفـةـ لـنـكـلـانـ Lincoln وـيـمـتـازـ مـنـ النـاحـيـةـ الـمـذـهـبـيـةـ بـمـذـهـبـيـنـ رـئـيـسـيـنـ ، الـأـوـلـ مـذـهـبـهـ فـيـ النـورـ ، وـالـثـانـيـ مـذـهـبـهـ فـيـ النـهـجـ الـفـلـسـفـيـ . أـمـاـ مـذـهـبـهـ فـيـ النـورـ فـيـقـومـ عـلـىـ أـسـسـ أـفـلاـطـونـيـةـ مـنـ نـاحـيـةـ وـعـلـىـ أـسـسـ عـلـمـ الـفـاظـرـ كـانـتـهـاءـ الـعـربـ مـنـ نـاحـيـةـ أـخـرىـ . وـعـلـىـ هـذـاـ أـسـاسـ الـأـفـلاـطـونـيـ الـمـحـدـثـ وـالـعـربـ الـعـلـىـ أـقـامـ روـبـيرـ جـروـستـستـ فـلـسـفـةـ عـامـةـ فـيـ النـورـ باـعـقـبـارـ أـنـ الـأـصـلـ

في كل الوجود، وعن طريقه حاول أن يفسر نشأة العالم والأصل الذي يقوم عليه مذهبة في النور هذا، هو أذ، إذا كانت لدينا نقطة من النور أو الضوء فإن هذه النقطة لها خاصيتان: الأولى أنها تنشر على صورة كرة، والثانية أنها تظل في هذا الانبعاث حتى ينتهي مقدار تخلخلها أو تصطدم بجسم معين، وعلى هذا الأساس بني روبيرو جروستي نظرية في نشأة العالم. فقال إن، إذا كانت لدينا الأبعاد الثلاثة: للعلو والمرفأ والعمق، فسيكون لدينا الجسم أي أن تفسير الجسم وبالتالي تفسير العالم المادي إنما يتم بسهولة على أساس هذا التصور، تصور الشيء ذات أبعاد ثلاثة. ونحن قد قلنا إنه إذا كانت لدينا نقطة من الضوء فإننا نجد لها تنتشر على هيئة كرة، وبانبعاثها على هيئة كرة تكون لها أبعاد ثلاثة، فالأسأل في العالم أنه كان مرتكباً من هيولي ومن صورة غير ممتندين ثم حدث بعد ذلك أن جاءت نقطة من النور فانتشرت على هيئة كرة وأصبح لها أبعاد ثلاثة. وعن هذا الطريق تكون الجسم، وبالتالي تكون العالم. وبطريقة بارعة بين روبيرو جروستي أن العالم مقناع بالضرورة، وذلك لأن المضروب اللامتناهی يمكن أن يكون الأصل فيه مضروب فيه مقناع، ومهم ما كان من انتشار النور فإننا نصل في النهاية إلى عالم مقناع.

والماذهب الثاني الذي قال به روبيرو جروستي هو محاولة تطبيق قواعد الحكم على كل ماق الوجود، إذ يحاول أن يرجع كل الظواهر الطبيعية إلى نسب كمية، ولماذا نزاه يبحث في الخطوط والزوايا والأشكال باعتبار أنها المفسر النهائي لظواهر الوجود. فجعل الضوء يتم في خط مستقيم. وبعفي روبيرو جروستي في بحثه في الأشكال الهندسية بشكليين رئيسين: الكرة لأن النور ينتشر على هيئة كرة، ثم المرم لأن أعظم تأثير الشيء إنما يمكن أن يأتي الآخر من كل السطح لكي ينتهي في نقطة واحدة، وهذا ما يتمثل في الشكل المرمى. ولا نطيل في الحديث عن روبيرو جروستي، بل ننتقل منه مباشرة إلى

روجر بيكون ، لأنّه هو الذي وضع أساس الفلسفة العلمية والمنهج التجربى كأوضح ما يمكن الأساس . ولد روجر بيكون في سنة ١٢١٠ أو سنة ١٢١٤ بمنطقة Ilhestre في مقاطعة Dorsetshire وتلقى دراساته الأولى في أكسفورد على يد روبي جروست ، ثم انتقل من أكسفورد إلى جامعة باريس حيث تلقى دروساً على السكيندر دى هاليس ، وأمير السكيندر . وأصبح من أنجع الطريقة الفرنسيكانية ، إلا أنه اضطر بعد ذلك وبسبب معارضته الشديدة لالسكيندر دى هاليس ولكل معاصريه تقريباً - اضطر أن يتحمّل امتحاناً شديداً في رغم على الصمت وعدم القراءة . ولكن لما تولى البابا كلية الرابع وكان صديقاً له استطاع أن يبدأ الكتابة بعد أن أطلق سراحه ، فكتب في هذه الفترة الضئيلة كتابه الرئيسي وهو « السفر الأكبر » Opus Majus ولكن لم يكمل هذا البابا يوماً حتى بدأت سلسلة الاضطرابات تتصبّب على روجر بيكون ، فأرغم على الاعتقال وظل هكذا طول أربع عشرة سنة حتى سنة ١٢٩٢ ولا ندري بعد ذلك شيئاً عن كيفية وفاته ، ويرجع أن يكون ذلك سنة ١٢٩٢ وفي الفترة الأخيرة كتب كتابه الأخرى ، وأهمها : « السفر الصغير » Opus minus ثم كتاب « خلاصة الدارسة اللاهوتية » Opus tertium Opus stu dii the ologiae ثم السفر الثالث .

ولو قررت شخصية روجر بيكون بمعاصريه مثل بونافنتورا أو توماؤ أمير السكيندر ، وجدنا أنها شخصية تماز بالغراية ولكنها مع ذلك ترتبط إلى حد كبير بالتيار الدينى الذى كان سائداً في ذلك المصر ، خصوصاً فيما يتصل بالصلة بين الدين والفلسفة أو اللاهوت . فروجر بيكون يذهب إلى أبعد مما ذهب إليه توما فيحاول على طريقة بونافنتورا ، أن يرجع كل العلوم إلى اللاهوت ، ويقول إن العلم الكامل هو اللاهوت ، وله عمان مساعدان : الفقه Le droit canon والفلسفة

وبين ما هنالك من صلة بين الفلسفة واللاهوت بأن يقول إن مصدر الفلسفة واللاهوت واحد تقربياً . تم إن الفلسفة هي استمرار اللاهوت ، والفلسفة تقوم على تجربة باطنية يتم فيها إشراق إلهي على النفس الإنسانية ، وهذا الإشراق الباطن مصدره الله ، فـكأن مصدر الفلسفة إذن هو الله كـهي الحال تماماً بالنسبة إلى اللاهوت . ومن ناحية أخرى لو نظرنا في تطور العلم لـوجدنا أن الفلسفة تطور لللاهوت . وهنا نجد روجر بيـكون يـقدم لنا صورة عامة للتاريخ والفلسفة الحضارة على أساس أن الأصل أن الله قد أوحى بالدين الحقيقي للأنباء ولآباء العبرانيين الأول ، وقد أعطى الله كل هذا اللاهوت مـرة واحدة . وـتسـكـونـتـ علىـ أـسـاسـهـ الفلـسـفـةـ . لـكـنـ جاءـتـ بـعـدـ هـذـهـ الفـتـرـةـ اضـمـحـلـالـ فـعـهـدـ نـفـرـودـ وـأـبـوـ لـوـنـ ، وـزـارـدـشـتـ وـهـرـمـسـ ، فـفيـ هـذـهـ الفـتـرـةـ اضـمـحـلـالـتـ الـفـلـسـفـةـ وـالـلاـهـرـتـ لـاـبـعـادـ النـاسـ عـنـمـاـوـتـأـبـهـمـ لـأـمـةـ مـزـعـومـينـ لـيـسـواـفـاـوـاقـعـ آـمـةـ . ثـمـ عـادـتـ الـحـالـ إـلـىـ مـاـ كـانـ عـلـيـهـ مـنـ الـحـسـكـةـ وـالـفـلـسـفـةـ فـعـهـدـ سـلـيـمانـ . لـكـنـ تـلـاءـهـدـ سـلـيـمانـ حـالـةـ ثـانـيـةـ لـاـضـمـحـلـالـ ، وـجـاءـتـ بـعـدـ ذـلـكـ فـتـرـةـ نـهـوـضـ اـبـقـدـأـهـ طـالـيـسـ وـوـصـلـتـ أـعـلـىـ درـجـاتـهاـ عـنـدـ أـرـسـطـوـ ، وـلـيـسـتـ فـلـسـفـةـ أـرـسـطـوـ غـيرـ اـسـقـمـرـارـ لـقـالـيـدـ الـمـبـرـانـيـنـ وـلـلـوـحـىـ الـذـىـ أـنـزـلـهـ اللهـ عـلـىـ الـآـبـاءـ الـإـسـرـائـيـلـيـنـ . وـلـكـنـ تـلـاءـهـدـ سـلـيـمانـ ، وـأـنـ مـهـمـتـهـ وـرـسـالـتـهـ الـتـىـ كـانـ مـنـ أـجـلـهـ وـجـودـهـ ، هـىـ الـقـضـاءـ عـلـىـ حـالـةـ الرـكـودـ وـالـاـضـمـحـلـالـ الـتـىـ يـعـثـلـهـ . كـبارـ الـلـاهـوـتـيـنـ فـعـصـرـهـ وـعـلـىـ رـأـيـهـمـ توـماـ وـأـبـيرـ الـكـبـيرـ وـالـكـسـنـدـرـيـ هـالـيـسـ وـبـوـنـاـ فـيـتورـاـ ، وـمـنـ هـذـاـ حـلـ حـلـةـ شـمـوـاءـ عـلـىـ هـؤـلـاءـ . وـالـوـاقـعـ أـنـ رـوـجـرـ بـيـكونـ لـمـ يـكـنـ فـيـلـسـوـفـاـ خـسـبـ ، بلـ كـانـ فـيـ نـظـرـ نـفـسـهـ زـيـاـ كـذـلـكـ ، زـيـاـ جـاءـ مـنـ أـجـلـ نـهـوـضـ بـالـفـلـسـفـةـ مـنـ جـدـيدـ وـالـقـضـاءـ عـلـىـ كـلـ مـاـ هـوـ مـوـجـودـ حـيـنـذـاكـ . وـلـكـنـ لـيـسـ مـعـنـىـ هـذـاـ أـنـ رـوـجـرـ

سيكون لا يمترف بتأثيره بوحد من المعاصرين ، بل يقول إنه تأثر بأستاذه روبيير جروستست من زاحمة . أهمية العلوم الرياضية ، ثم تأثر من زاحمة أخرى بأحد الفرنسيين المعاصرين فيما يتصل بالزاحمة التجريبية ويعتبر هذا العالم الفرنسي أستاذ التجارب ، لأنـ، في كتابه عن المفاظطيس قد حث على القيام بالتجربة ، وقال : إنه يجب على الإنسان لا يبحث بمقدله خسب ، بل يجب عليه إلى جانب هذا أن يستخدم يديه من أجل الوصول إلى المعرفة العلمية الحقيقة . وهذا العالم الذي ظل منسياً لمدة طويلة هو Pierre de Maricourt من بيكارديا في فرنسا ، وبسميه روجر يكون . باسم أستاذ التجارب Magister experim entorum وللقيام بهذه النهضة العلمية الفلسفية لابد في نظر ي يكون أولـ من القضاء على الأسازيد وعدم الخضوع لرأـية شخصية كانت ، فلأرجـسطـو قد قال الحقيقة ، لأنـ، أخطأـ في عدة مسائل ؛ ولا تلاميذهـ من العرب كان رشد وابن سينا لأنـ ابن سينا لم يبقـ لنا غير فلسفةـ الشعـبيةـ وهي تأـخيـصـ لفلـسـفةـ أرجـسطـو ، أما فـلـسـفةـ المـشـرقـيةـ فقدـ باـدـتـ . وكـذـلـكـ المـعاـصـرـونـ بـحـدـ أنـهمـ لمـ يـفـيـدـواـ شـيـئـاـ : فالـكـسـنـدرـ دـيـ هـالـدـيسـ قدـ كـتـبـ سـفـرـاـ ضـخـماـ يـكـفـيـ وـحدـهـ أنـ يـكـونـ حـمـلـ فـرسـ ، ولـكـنهـ كـتابـ لمـ يـأتـ فـيـهـ بشـيءـ منـ عـنـدهـ ، ويـكـنـ أنـ يـكـونـ حـمـلـ فـرسـ ، ولـكـنهـ كـتابـ لمـ يـأتـ فـيـهـ بشـيءـ منـ عـنـدهـ ، ويـكـنـ أنـ يـاخـصـ فـيـ بـعـضـ صـفـحـاتـ قـلـيلـةـ . وكـذـلـكـ أـبـيرـ الـكـبـيرـ ، إـنـ كـانـ قدـ عـرـفـ الـكـثـيرـ مـنـ الـأـشـيـاءـ وـكـانـ وـاسـعـ الـاطـلـاعـ فـيـاهـ كـانـتـ تـقـصـهـ مـعـرـفـةـ الـلـفـاتـ ، كـانـتـ تـقـصـهـ مـنـ زـاحـمةـ أـخـرىـ مـعـرـفـةـ عـلـمـ الـمـفـاظـاتـ أوـ الـبـصـريـاتـ . وـكـتبـهـ يـكـنـ أنـ توـجـزـ فـيـ صـفـحـاتـ قـلـيلـةـ ، فـلـأـبـدـ إـذـنـ مـنـ أـنـ نـطـرحـ فـكـرـةـ الـأـسـازـيـنـ هـاـيـاـ وـلـاـ يـمـترـفـ إـلـاـ بـعـثـانـيـ بـهـ الـمـعـرـفـةـ الـمـقـلـيـةـ الصـحـيـحةـ . وـهـذـهـ تـقـصـهـ إـلـىـ قـسـمـيـنـ : إـلـىـ الـمـعـرـفـةـ الـرـياـضـيـةـ ، إـلـىـ الـمـعـرـفـةـ التـجـريـبـيـةـ . فـالـمـعـرـفـةـ الـرـياـضـيـةـ تـؤـدـيـ بـنـاـ إـلـىـ الـوـصـولـ إـلـىـ حـقـائـقـ الـأـشـيـاءـ بـفـضـلـ دـقـةـ الـبـراـهـيـنـ وـوـضـوحـ الـاستـدـلـالـ ؛ وـلـكـنـ أـفـضـلـ مـنـ هـذـهـ بـكـثـيرـ الـمـعـرـفـةـ التـجـريـبـيـةـ ، وـذـلـكـ لـأـنـ التـجـربـةـ تـقـدـمـ لـنـاـ الدـلـيـلـ الـبـيـنـ عـلـىـ حـقـيقـةـ وـحـكـمةـ مـاتـأـتـيـ

به البراهين المقلية . فالإنسان لا يستطيع أن يكتفى - من أجل أن يكون لديه يقين كامل - بالمعروفة الاستدلالية الدائمة عن البرهان ، بل يجب عليه أن يضيف إلى ذلك التجربة لكي تؤيد هذه النتائج ، فإن الإنسان إذا عرف بالاستدلال أن الفار تحقق فإن معرفته هذه لن تكون ثابتة بقينية كل اليقين إلا إذا جرّب بنفسه تأثير النار فينفي ذلك كون لديه معرفة بقينية لا يطرق إليها أدنى شك . والتجربة نوعان : تجربة باطنية وتجربة خارجة . أما التجربة الباطنية فهي التجربة الإشراعية الروحية التي يصل بها الإنسان عن طريق الوجود إلى معرفة حقائق البرهان وصحتها ، ونتيجة الاستدلال وبقينه .

وأم منها بكثير التجربة الخارجية ، وهذه التجربة الخارجية هي التي يقوم عليها مسماه روجر ييكون باسم العلم التجاري *scientia experimentalis* . وللعلم التجاري هذا الاسم يظهر لأول مرة في تاريخ الفكري على يد روجر ييكون . وبعد روجر ييكون مزايَا العلم التجاري فيشخص المزايا في ثلاثة رئيسية : أولاً أن العلم التجاري هو الذي يعطيها النتائج واليقين بصحة النتائج في وقت واحد . أما العلم البرهاني فيؤدي إلى النتائج دون أن يجعلنا موقنين بصحة النتائج . فهو يبدأ مماوصلنا إليه بالتجربة ويستدل منه على أشياء ، ويجب أن تأتي التجربة بعد ذلك من أجل توفير طابعها اليقيني . ويفصل روجر ييكون هذه المزايا بالدقّة في فصول طويلة كرسها انظرية قوس قزح والميزة للثانية للعلم التجاري أ ، يسمح لنا بالبحث في المسائل التي هي على الحدود بالنسبة للعلم المادي . فثلا علم الطب يوصلنا إلى إحداث الصحة في الأبدان ، ولكن مسألة مثل إطالة العمر أو القضاء على الموت ، هي مسائل عرضية على هامش علم الطب . فالذى يهيوئ لنا البحث فيها هو العلم التجاري . والميزة الثالثة أن العلم التجاري ينقد إلى جميع أسرار الطبيعة ويكتشف كل الروابط الخفية الموجودة بها فهو يحاول لنا إذن الحصول على أكبر ما يمكن من العلم بالطبيعة وقوها مما يهيوئ لنا العمل من أجل تفادي الأضرار وتجنب المصائب التي تأتي في

الوجود ، ويجب على الكنيسة أن تمنى بهذا العلم التجربى حتى تؤمن الفاسد شر أىام المسيح الدجال .

لكن روجر يكُون بعد أن وضع هذا البرنامج لم يستطع أن يتحقق منه شيئاً . فهو وإن تحدث بلجنة التحمس عن العلم التجربى ، فإن ظروفه الخاصة لم تتيه له القيام بالتجارب العلمية ، فقد ظل مضطهدًا طوال حياته تقريباً ، كأن مانشده من البابا من أجل إقامة الأجهزة العلمية المختلفة لم يتحقق . وكتابه « السفر الأكبر » الذى نشاهد فيه أهم آراء روجر يكُون لا يحتوى كل العلم ، وإنما هو بحث يبدأ بالكلام عن فائدة اللغات ، وقد كان روجر يكُون ملماً أو عالماً بالعبرية والكلدانية واليونانية والعربية ، وبالكثير من المعرفة في الفلسفة والجغرافية والصناعة . . . الخ وعلى كل حال فإن الميزة الرئيسية لروجر يكُون هي أنه كان أول من حث على القيام بالتجارب وأول من وضع الأسس الأولى للعلم التجربى إلى جانب عنايةه بالناحية الرياضية ؛ فنمجه إذن جامع بين المنهج الرياضى وبين المنهج التجربى معاً . ومن الناحية الأولى كان مؤذنا بقيام ديكارت ومن الناحية الثانية كان مؤذنا بقيام سميه فرنسيس يكُون .

## دنس سكوت

Duns Scot

تلك هي التيارات الأربع الرئيسية التي سادت القرن الثالث عشر . ولتكننا نحمد إلى جانب ذلك أن هناك شخصيات قد أثرت تأثيراً واسعًا في الحركة الفلسفية في ذلك العصر ، وإن لم تنسب إلى واحد من هذه التيارات الأربع . وأهم شخصية ولعلها فوق شخصيات توما وبو نافنكوراهى شخصية دنس سكوت . ويقوله ريمون لييل ، وهذا الأخير لا أهمية له إلا في روحه العامة وفي فكرته في الفن الأكبر Ars magna وهو عبارة عن محاولة من أجل الفن الكبير آلياً ، والوصول إلى علم

كلى كان الصورة الأولى للفن الجامع عند ليپنترز . Ars combinatoria وال فكرة الرئيسية في هذا الفن الأكبر أنها تستطيع عن طريق رسم أشكال ، نضم المقولات الرئيسية والمفهومات الأساسية فيها ، وباستخدام طريقة معينة من الأسئلة فيما يتصل بهذه المفهومات الأساسية ، تقول نستطيع بواسطة هذه الطريقة أن نصل إلى معرفة كل الحقائق في الوجود . ولا قيمة لهذا الفن في الواقع لأنه عبئاً كثراً منه أى شيء آخر . ولهذا ان نعمى بالحديث عنه .

بل نمضي إلى دنس سكوت الذي أتى بتركيب مذهبي يعدد من حيث طرائفه ومن حيث قوة الإلهام التي تشيع فيه أعظم بكثير جداً من التركيب المذهبي الذي قام به توما . ودنس سكوت كان في طريق وسط بين النزعة الفرنسيسكانية وبين النزعة الدومينيكانية . وقد كان النزاع بين هاتين الفزعتين قوياً جداً في تلك الفترة ، فأصحاب النزعة الفرنسيسكانية تعصباً لزعيمهم بونافنتورا ، وتعصباً أصحاب النزعة الدومينيكانية لزعيمهم توما . ولو نظرنا إلى هذا النزاع الشائق ، لوجدنا أن الخصب في التأمل والعمق في التفكير الحي إنما ينتمي إلى النزعة الفرنسيسكانية . حقاً كانت النزعة التوماوية ثورة في أول الأمر ولكنها لم تثبت أن تعمد بفعل توما فأصبحت مجموعة من الحقائق المتحجرة الثابتة التي لا تقبل التنو ولا التطوير . بينما النزعة الفرنسيسكانية قد أنتجت شخصيات عميقة خصبة كان لها أعمق أثر في القرون القالية . ولو نظرنا إلى عدد الشخصيات الرئيسية الأصلية لوجدناها أكبر عدد الفرنسيسكيان منها عند الدومينيكان . والدليل على هذا أن القرن الرابع عشر ، وبخاصة اتباع أوكام Occam ، كانواوا خصوصاً من الفرنسيسكيان . كما نجد هناك شخصية من أعظم الفلاسفة في المصور الوسطى كانت أيضاً تابعة لطريقـة الفرنسيسكيان ، ونعني بها شخصية دنس سكوت .

ولد دنس سكوت حوالي إما سنة ١٣٦٦ ، أو سنة ١٢٧٤ . ودرس في أكسفورد أولاً حيث تلقى ثقافة علمية ظاهرة على يد الحركة العلمية القوية التي أشرنا إليها منذ قليل . ثم انتقل إلى باريس للحصول على إجازة الدكتوراه وانضم إلى الطريقة الفرنسيسكانية . وحياته كانت قصيرة إذ أنه توفي سنة ١٢٠٨ . لكن على الرغم من قصر هذه الحياة فإنها كانت حياة حافلة جداً من الناحية العلمية ، فترك لنا الكثير من المؤلفات التي تكشف عن فكر عميق . وقد تأثر أنباء وجوده في أكسفورد بالنزعة الفرنسيسكانية والنزعة العلمية ، وتأثر أنباء مقامه في باريس بالنزعة التو ماويه فحاول أن يوفق بين كلتا النزعتين ويظهر هذا أول الأسر في مشكلة المقل والنقل فتى دنس سكوت يحدد ميدان المقل بطريقه أدق مما فعله توما . وفي داخل ميدان المقل نفسه - وقد كاد أن يطرد منه كل الحقائق الدينية - حاول أن يحدد مهمة البرهان على أي نحو يجب أن يكون . فرأى أن البرهان ينقسم قسمين : برهان قبلي *apriori* وبرهان بعدى *a posteriori* وتوما يعلم أن البرهان البعدى أقل مرتبة البرهان القبلي ، لأن البرهان القبلي ننتقل فيه من العلة إلى معلولاتها وأثرها ، وهذا نستطيع أن نصل إليه عن طريق الاستدلال اليقيني . أما البرهان البعدى فهو الذي يبدأ من الآثار لكي يرتفع إلى المؤثر الأصلى ، ومن المعلولات لكي يرتفع إلى العلة الأصلية . ولكن توما ، على الرغم من ذلك ، يعترض بأن البرهان البعدى هو برهان مع ذلك ، أي يؤدى إلى اليقين وإن كان ذلك بدرجة أقل مما الحال عليه في البرهان القبلي . أما دنس سكوت فوفقاً واضحاً ، فهو يقول إن البرهان البعدى ليس يقينياً مطلقاً ، وإنما يقينيته نسبية فحسب ، فيبينا توما يقول إن البرهان البعدى برهان أقل مرتبة ، ولكنه برهان يقيني على كل حال ، نجد دنس سكوت يقول إن البرهان البعدى برهان محتمل وليس يقيني مطلقاً اليقين . وتبعداً لهذا الأساس يبحث دنس سكوت في البراهين التي قدمها

أو نلخصها - توما على وجود الله - فيجد أولاً أنه فيما يحصل بالبراهين على وجود الله يحب لأنهم كثيراً بالبراهين البعدية ، بل هم خصوصاً بالبراهين القبلية . وكذلك الحال فيما يحصل بصفات الله ، فصفات الله تنقسم إلى قسمين : صفات قالت بها الفلسفة ، وأخرى قال بها الالهوت ولم تقل بها الفلسفة . فالصفات التي قالت بها الفلسفة مثل أن الله هو الملة الأولى الفاعلية وأنه الكمال الأول ، والغاية النهاية ، والصفات التي قال بها الالهوت مثل أن الله قادر قدرة مطلقة ، عادل ، له عناية بالأشياء . هذه الصفات الالهوتية ليست بقينية في نظر دنس سكوت وإنما تتفق من الوحي فحسب . وهنا يلاحظ خصوصاً فيما يحصل بصفة المعرفة الإلهية أن دنس سكوت قد تأثر بالرشدية اللانينية من حيث النظر إلى المعرفة الإلهية بجعلها حقيقة إيمانية لا حقيقة عقلية وأنه لم يقل إن إيمانكار المعرفة الإلهية يقيني بالعقل ، غير يقيني بالإيمان . فإذا نظرنا بالتفصيل في نتائج هذا التحديد لماهية البرهان ، وجدنا أولاً أن البرهان على وجود الله لا يمكن أن يتم بوضوح إذا ما بدأ بما هو يمكن فحسب . ولما كانت البراهين التوماوية تبدأ في الأصل من المحسوس ، والمحسوس ممكن ، فإن هذه البراهين ليست بقينية لأنها بعدية . والواجب أن يقتصر عندها ببراهين قبلية . وهذه البراهين القبلية هي التي تؤخذ من المفهومات أعني من الروابط الموجودة بين المفهومات بعضها وبعض . وهذا ما تتجه إليه توما نفسه في براهينه الأخيرة ، فبرهانه بواسطة العلية وبواسطة الكمال وبواسطة المعرفة النهاية أو النظام - هي براهين تقوم على أساس تحليل مفهوم الكمال والمعلية والغاية . ومن تحليله لهذه المفهومات أو التصورات يقيم براهين . وهنا نجد أنه تماماً لهذا كان لابد أن يكون دنس سكوت قريباً من أنسلم لأن أن لم كان في الواقع يبدأ من مفهوم ، وهذا المفهوم يجب أن يستلزم بالضرورة القول بوجود موضوعه . والاختلاف بين أنسلم وبين دنس سكوت هو في أن أنسلم يكاد يشعر بالإنسان بأن القول بوجود الله قول

نظري يصدر عن شعور ممثلي بالحضور الإلهية في التجربة الباطنة . أما دنس سكوت فإنه يرى أن البرهنة على الله ابتداء من هذا المفهوم ، مفهوم الكائن الذي لا يمكن أن يتصور أكمل منه ، يجب أن تكون برهاناً منطقياً كاملاً ، أعني لا يقوم على الوجدان المباشر في التجربة الباطنة أو العيان العقلي الواضح الذي لا يحتاج إلى برهان منطقي متسلسل .

ومسألة أخرى هي مسألة خلود النفس . وهنا نجد دنس سكوت يحيل هذه المسألة إلى النقل فهو يقول إن أرسطوفالم ثبتت في الواقع خلود النفس ، كما أن البرهان على خلود النفس ليس يمكن يقيناً لا عن طريق البرهان القبلي ولا عن طريق للبرهان البعدى ، فمن طريق البرهان القبلي لانستطاع أن نبرهن بواسطة العقل الطبيعي أن النفس العاقلة هي صورة قاعدة بذاتها موجودة بنفسها . وإنما الإيمان وحده هو الذى يقول لنا ذلك ، كذلك لا نستطيع أن ثبت بواسطة

وإذا نظرنا بعد ذلك في فكررة الله عند دنس سكوت وجدنا أن الصفة الرئيسية التي ينسبها إلى الله هي الالاتناهى ، وبتحليل هذه الفكرة تخليلاً دقيقاً .  
فبعد أن كانت صفة الله المميزة هي أنه علة أولى أو مبدأ أول أو محرك أول وذلك عند توما ، نجد عند دنس سكوت أن الصفة الأولى المميزة لله هي الالاتناهى .  
وصفة الالاتناهى يمكن أن نصل إليها بواسطة طرق ثلاثة :

(١) فالله يقول عنه علة أولى، أو علة العمل ، أعني أنه علة الوجود بأكمله والوجود متعدد إلى غير نهاية فلما كان الله علة هذه الآثار اللامتناهية، وما هو علة الابد أن يحتوى على معلولاته - بالقوة على الأقل - فإن الله لا بد أن يحتوى على معلوماته ، فإذا كنت هذه الأخيرة لانهاية فالعملة أيضاً لانهاية

(٢) كذلك أله أيضًا عقل ، والعقل بدرك صور الأشياء ، والأشياء لامقناهية ، فهناك إذن صور أو مقولات لا مقناهية . وبالثالى الله بوصفه عقلا ه، لامقناه .

(٣) كذلك تتبين صفة اللانداهى عند الله من نظرنا إلى الميل الطبيعي  
 (ف - ١٢)

الخاص الذى نجده فيما ، وهو الرغبة في الخير ثم الرغبة في الحقيقة . فإننا نجد هذه الرغبة لا متناهية في الأفراد ، وبالتالي هي لا متناهية في الله الذى هو العلة النهاية للأشياء .

ومن هذه العلامات الأولى أو الصفة الرئيسية لله وهي الالاناهى نستطيع أن نحدد ماهية صفات الله ، من حيث الوحدة أو الكثرة . وهنا نجد أن دنس سكوت يحاول أن يرجع كل صفات الله إلى صفة واحدة هي صفة الالاناهى ، يعنى أن الالاناهى لا يقتضى تمييزاً بين صفاتاته بعضها وبعض ، لأن مجرد التمييز بين الصفات معناه تفاهتها فإذا تصبح حينئذ محدودة أى متناهية . إلا أنه لا يذهب إلى ما ذهب إليه ديكارت من سلب كل صفة مُتميزة ، عن الله . وإنما يقول مع ذلك بإمكان التمييز بين الصفات على أساس ما تضيقه إلى الله من أسماء . ومن ناحية أخرى نجد أن هذا الالاناهى في الله يؤدي إلى القول أيضاً بأن إرادة الله لا متناهية . يعنى أن الله يستطيع أن يخلق ماشاء كما شاء ، وعلى أى نحو شاء ؟ فالإرادة عند الله إرادة مطلقة . ولكن لا يذهب هنا أيضاً إلى ما ذهب إليه ديكارت من القول بأن هذه الإرادة ليست محدودة بأى حد ، وإنما يجد هذه الإرادة بشرطين : أولاً أن لا تكون الأفعال متناهية ، وثانياً لا تكون الأفعال غير متفقة مع ثبات الله . وأكثر من هذا يضيف دنس سكوت إلى هذا التحديد أن الله خاص لوصيتي الأوليين من الوصايا العشر ولهذا تتعدد الإرادة الإلهية على أساس قانون عدم التناقض Décalogue وأساس الثبات ، وأساس الخضوع لهاتين الوصيتي الأوليين .

أما ديكارت فعلى المكس من ذلك يذهب إلى أبعد حد فلا يخضع الإرادة الإلهية لأى شيء كان . ولكن دنس سكوت مع ذلك يقول بأن صفة الخير في الأشياء صادرة عن الله . فلو قدر وأراد الله أن تكون الأشياء التي

ووضعها بأنها خيرة لا تكون كذلك لفعل بارادته إرادة مطلقة . والأصل في أهمية الإرادة عند دنس سكوت أنه يقول بأولوية الإرادة Primaute على العقل . حقاً إنه لكي يربد الإنسان شيئاً كا يقول أرسطو لا بد أن يتعقله أولاً ؛ ولكن يلاحظ مع ذلك أن للإرادة تأثيراً على المقل في كل أفعاله . وهذا يظهر بوضوح من تحليقنا لفكرة الإرادة . فنحن نقول إن الأصل أنا تتعقل الشيء ، ثم نربده ولكن الذي يحدث بالدقة هو أنا لا نربد من الأشياء إلا ما نختار أن نعرفه وما نزيد أن نعرفه لأننا لا نتجه إلى تعقل كل الأشياء ، وإنما نتعقل فقط ما نختاره وما نزيد أن نتعقله . فإن إرادة التتعقل سابقة على التعقل الذي هو ساق على فعل الإرادة ، فالأسبية أول وأخراً للإرادة على التعقل . والإرادة هي التي تلعب الدور الأخطر في كل ما يحصل بحياة الإنسان .

ومسألة أخرى من المسائل الرئيسية في مذهب دنس سكوت هي مسألة السكليات . وهنا نجد أن دنس سكوت كان من ناحية واعياً ومن ناحية أخرى كان اسرياً . وذلك كله مقصى بمشكلة « الفردانية » . فتوما يقول إن الأصل في الفردانية هو المادة كما يقول أرسسطو . فArssto يقول إن الأصل في وجود الأفراد هو دخول المادة ، فالأصل في الفرد أو الفردانية هو المادة . ولكن دنس سكوت يحمل مشكلة الفردانية على أساس أن الفردية ليست شيئاً طبيعياً كالميولي أو الصورة أو المركب من الاثنين ، وإنما الفردانية أو الفردية شيء آخرأ كثمن هذه الناحية الطبيعية ، هي هذا الطابع أو الصفة الصرورية التي تضاف إلى النوع وإلى المركب من الميولي والصورة فتعطيه صفة خاصة . ومعنى هذا أن الفردية ليس أصلها المادة ، وإنما أصلها شيء خاص لا يمكن أن نسميه إلا باسم الصورة الفردية إن صح هذا التعبير . ومكذا نجد أن دنس سكوت يجعل للصورة وجوداً حقيقياً في الخارج . ونحن نراه يقول إن السكري صادر عما في التجربة وفي الخارج ، ولكن له مع ذلك وجوداً خاصاً به . وهذا الوجود ليس فقط في النفس ،

بل يوجد أيضاً في حالة الفردية باعتبار أنه يوجد في الفرد وبمعطيه تفرده ، فله وحدة إذن ، أى أن لاـكلـي وحدة ؟ ولكن هـذه الوحدة أقل مرتبة من الوحدة العددية للوجود المعيـنى . فوقف دنس سـكـوت إذن موقف توفيق بين النـزـعة الواقعـية ، وبين النـزـعة التـوـماـويـة . إذ نجـدـ من نـاحـيـةـ أنـلاـكـلـيـ متـنـزـعـ منـ الجـزـئـاتـ ، ومنـ نـاحـيـةـ أـخـرىـ نـجـدـ أـنـ هـذـاـلاـكـلـيـ لـيـسـ فـيـ الـذـهـنـ فـقـطـ كـاـ بـقـولـ الـاسـمـيـونـ وـتـوـماـ بـلـ أـيـضـاـ يـوـجـدـ فـيـ صـورـةـ وـحدـةـ ، وإنـ كـانـ هـذـهـ الوـحدـةـ أـفـلـ مـرـتـبـةـ مـنـ الوـحدـةـ العـدـدـيـةـ فـيـ الـأـفـرـادـ .

وإذا ألقينا الآن نظرة عامة إلى مذهب دنس سـكـوتـ ، وجدـناـ أـنـ هـذـاـ المـذـهـبـ أـدـقـ وـأـعـقـ وـأـخـصـ بـمـذـهـبـ تـوـماـ . فـنـهـجـ تـوـماـ يـقـازـ بـأـنـهـ أـكـلـ وـبـأـنـ فـيـهـ وـحدـةـ مـعـارـبـةـ ، لـأـنـ تـوـماـ كـانـ كـمـاـ يـقـولـ جـلـسـوـنـ مـنظـمـاـ لـلـأـفـكـارـ مـنـ الطـراـزـ الـأـوـلـ ، وـأـعـلـهـ أـنـ يـكـوـنـ أـعـظـمـ مـفـظـمـ لـلـأـفـكـارـ عـرـفـةـ الإـلـاـزـيـةـ . لـكـنـ إـذـاـ نـظـرـنـاـ إـلـىـ الرـوـحـ الـعـامـةـ الـتـيـ تـسـودـ المـذـهـبـ ، وـإـلـىـ الـقـوـةـ الـمـوجـةـ المـذـهـبـ ، لـوـجـدـنـاـ فـيـ الـحـالـ أـنـ دـنـسـ سـكـوتـ يـقـفـوـقـ بـمـراـحلـ عـلـىـ تـوـماـ إـنـ دـنـسـ سـكـوتـ يـمـثـلـ الصـورـةـ النـهـائـيـةـ لـلـتـرـكـيـبـاتـ الـمـذـهـبـيـةـ السـائـدـةـ فـيـ الـمـصـورـ الـوـسـطـيـ . وـهـوـ مـنـ هـذـهـ النـاحـيـةـ يـنـتـسـبـ إـلـىـ الـقـرـنـ الثـالـثـ عـشـرـ . وـلـكـفـهـ مـنـ نـاحـيـةـ النـقـدـ الـذـيـ وـجـهـ إـلـىـ هـذـهـ المـذـاهـبـ الـتـيـ سـادـتـ فـيـ هـذـاـ الـقـرـنـ ، وـمـنـ نـاحـيـةـ تـحـديـدـهـ الدـقـيقـ لمـيدـانـ الـمـقـلـ وـالـمـقـلـ . نـجـدـهـ يـنـتـسـبـ بـرـوحـهـ إـلـىـ الـقـرـنـ الـرـاعـ عـشـرـ .

## القرن الرابع عشر

كان القرن الثاني عشر عصر تركيب مذهبى وعصر بناء المذاهب الشامخة حكمة الأجزاء ، تعطى صورة عامة كاملة لجميع أنحاء الوجود من الناحية الفلسفية المقلية ومن الناحية اللاهوتية النقلية مما . ولكننا سنجد أنه لابد بعد أن وصلنا إلى قمة التركيب المذهبى عند توما ، أن ننحدر لــلى نحو هذا التركيب ، وتشتت المناصر المتعددة في هذه الأبنية المنطقية الشامخة . فكانت مهمة القرن الرابع عشر هي مهمة هدم وتفكك تلك الأبنية التي قامت في القرن السابق عليه .

واليارات الرئيسية في هذا القرن ترجم إلى ثلاثة تيارات رئيسية : تيار على حاول أن يتم ويستمر في الطريق الذى رسه روجر بيكون ، وهذا التيار مقره أكسفورد ، كما هو طبيعى . والتيار الثانى : تيار تأثر بالرشدية اللاتينية عند سعيد البربنتى ، وكان أكثر صراحة وأوضح في تعبيره عن رأيه فكان تياراً مبدعاً ، عاملته الكنيسة بعنقى القسوة وأكثرت من إصدار قرارات الحرمان ضده . والتيار الثالث : تيار ينس من التوفيق بين العلم والدين ، أو بين العقل والنقل ، وأدى هذا اليأس إما إلى عدم الاكتتراث بالناحية الدينية من حيث صلتها بالعقل ، وإلى الاعتماد على العناصر المقلية العلمية الخالصة وذلك بالانصراف إلى العلوم العملية المقيدة ؟ وإما إلى اليأس من هذا التفكير اللاهوتى المقلى ، والاتجاه ، لن Sheldon الحقيقة الدينية ، إلى التصوف . والتيار الأول ، وهو التيار العلمي ، يمثله أوكام ، ودران Pirere, Durand de St. Pourcain والتيار الثاني يمثله Janpun Auriole الذي بلغت على بيديه الرشدية اللاتينية إلى أقصى ماوصلت إليه . والتيار الثالث يمثل الشق الأولى منه : من عنوا بالعلم عنابة

خالصة ، وخصوصاً أولئك الذين قاموا بالاكتشافات الخجولة والاختراعات الحدبية التي بدأت تترى منذ هذا القرن . ويمثل الشق الثاني شخصية ممتازة في التصوف المسيحي النظري ، ونعني بها السيد إِ كهارت . Meister Eekhart

## أوْكام

ولد أوْكام في مقاطعة Surrey حوالي سنة ١٣٠٠ م ودرس في أكسفورد . ثم لما ظهرت أفكاره وظهر أنها مبتدعة استدعاه البابا إليه في أفيون ، وحكم عليه بالصمت أربع سنوات ولكن لم يذعن للأمر ، بل فر في سنة ١٣٢٨ إلى الملك لويس البافاري ملك بافاريا ، وهناك دافع عن الإمبراطور ضد البابا ، وكتب رداً قاسياً على البابا الحالي والبابا الذي خلفه . وكان له كثير من المحبين به كل الإعجاب ، كما كان له خصوم أشداء إلى أقصى حد ، وتوفي سنة ١٣٥٠ .

وأهم مؤلفاته شرحه على كتاب «الأقوال» ، ثم كتاب *quodlibeta septem* . وأوْكام خاتمة ذلك الحركة التي بدأت في أكسفورد ، سواء من الناحية العلمية ومن الناحية الدينية اللاهوتية . فإننا نجده قد استفاد من الحركة العلمية التي قام بها روبرت جروستست وروجر بيكون إلى أقصى حد . ثم استطاع عن طريق هذه النزعة أن يصل إلى إيجاد مذهب في المعرفة عميق ، يحکم أن يكون أكبر محاولة من أجل تحليل مضمون عملية الفكر قامت في المصور الوسطي . وعلى أساس نظريته في المعرفة ، أقام أقواله في مسائل اللاهوت المختلفة ، وعند هذه سنجده أن ميدان البرهان العقلاني في المسائل الدينية تضليل شيئاً فشيئاً حتى كاد ينعدم أو قد انعدام بالفعل فأصبح كل ما يقول به العقل لا يرد به الوحي ، وكل ما أقول به الوحي لا يمكن العقل أن يبرهن عليه . وعند هذه نصل إلى أقصى درجة من درجات التمييز والفصل بين العقل والنقل إذ أصبح بين هذين الميدانين سور لا ينفذ منه أى تأثير من جانب الميدان الواحد في الميدان الآخر .

وأوكام يبدأ كا بدأ دُنس سكوت بيان طبيعة البرهنة ، فيقول إن المعرفة الصحيحة تأتي دائماً عن طريق البينة evidence ، فـ كل ما لا يستطيع الإنسان أن يكشف عنه بخلاف عن طريق البرهان المقللي يجب ألا يقول به . تضاف إلى هذا الفاحية التجريبية التي أخذها عن روجر بيكون فهو يقول إن التجربة هي المعيار في كل المعرفة ، بل المعرفة الحقيقة وحدها . ومن هاتين النقطتين الأساسيتين يقيم أوكام مذهبة في المعرفة أولاً ، ثم يحدد موقعه من الحقائق الدينية المختلفة ثانياً .

فننبدأ بالبحث في نظرية المعرفة عنده . فنجد أنه أولاً يقول إن البينة نوعان :  
بینة عيازية حسية ، وبینة عقلية مجردة . وهذه الأخيرة خاصة بالروابط بين المفهومات ، وهي بالمقابل ، لا تقول بموجودات خارجة بمعنى أن الأحكام في هذه المعرفة أحكام على مفهومات لا على موضوعات ، أما في حالة البينة الحسية فالأحكام أحكام على أشياء ، لا على روابط بين المفهومات . ومن هنا فإن البينة الحسية تؤدي إلى معرفة عقلية خسب . ولما كان الوجود الحقيقي في نظر أوكام - كما سنرى بعد قليل - هو وجود الجزئي والوجود العيني القائم - بينما المكتل لا يوجد له في الواقع ، بل ولا في الذهن بطريقة حقيقة كما يزعم دنس سكوت ، فإن المعرفة الحقيقية ليست هي الصادرة عن البينة المقلالية ، بل تلك الصادرة عن البينة الحسية .

نعم بأخذ أوكام بنفس المبدأ الذي قال به أرساطو ، القائل بأنه لا يجب التكثير من الأشياء دون ضرورة ، يقول إنه يت忤ى هذا المبدأ لـ كي يستخدمه سلاح ضد أرساطو نفسه . ويجب أن نفهم هذا القول عند أوكام على أساس الفاحية الثانية من نظرية المعرفة عنده ، ونعني بها الفاحية التجريبية . وتبعاً لهذا نقول إن كل ما لا ندل عليه التجربة يجب رفضه ، فلا داعي لـ كثثير الموجودات

دون ضرورة ، والضرورة هنا هي الضرورة التجريبية أعني التي تقول بها التجربة الحسية .

وللننظر بعد هذافي الحقيقة أو في ماهية المعرفة من حيث الصحة والبطلان ، ومن حيث التمييز . فنجد أولاً أنه ما لا شك فيه أن هناك قضيائنا صادقة وأخرى كاذبة فهناك إذن حقيقة ولا حقيقة . فإذا نظرنا في أية قضية وجدناها مركبة من ألفاظ ، لأنني لو نطقت بقضية ما من القضايا ، فلن يمجد السامع فيها غير أصوات مسموعة فحسب ، ولأندل على موجودات خارجية إلا بطريق غير مباشر . فالعيان الحسي هو وحده الذي يدل على موجودات خارجية مباشرة ، أما القضايا فلاتدل إلا بطريق مباشر على هذه الموجودات الخارجية . وأياماً كانت هذه الإشارة من جانب القضايا أي إلى الموجودات الخارجية العينية فالقضية تتحلل أولاً وآخرأ إلى أصوات هي الألفاظ . فكل قول إذن مرجم إلى الألفاظ . وهذا ما يسمى باسم النزعة اللفظية المتخالية عند أو كام .

والألفاظ إذا حللناها إما أن تعبّر عن ألفاظ أو تعبّر عن أشياء أو تعبّر عن أفكار . والألفاظ التي تعبّر عن الألفاظ لا داعي للبحث فيها لأنها لا قيمة لها من الناحية العلمية . فلنبحث في النوعين الآخرين وهما : الألفاظ التي تدل على أفكار ، والألفاظ التي تدل على أشياء .

وهناك فارق واضح بين كلا النوعين . وذلك يظهر بوضوح على وجه التحديد إذا ذكرنا أن الموجود الحقيقي هو الجزء العيني القائم في الخارج ، بينما المكتل لا وجود له إلا في الذهن فحسب باعتبار أنه شيء جرّد من الموجود الخارجي . فإذا بحثنا خصائص الألفاظ الدالة على الأفكار وتلك الدالة على الأشياء ، وجدنا الدالة على الأشياء هي الحقيقة ، لأنها تدل مباشرة على موجودات خارجية واقعية ، أما الدالة على أفكار فلا تدل إلا على روابط يتصورها المقل



بعدم وجود متوسط إطلاقاً ، وإما أن نقول بوجود مالا نهابة له من التوسطات . والقول الثاني باطل ولا نقول به في الواقع في حالة الـالـكلـي . فلابد إذن من الاقتصر على القول الأول ، وهو عدم وجود متوسطات بين العقل والموضع . فالسبب الأول إذن مرفوض .

والسبب الثاني ليس أقل تهافتـاً من الأول . فإذا كـنا نـقـول عن الله إنـه في حـالـةـ الـخـلـقـ لا يـحـتـاجـ إـلـىـ مـتوـسـطـاتـ أـنـفـاءـ الـخـلـقـ ، بل يـتمـ الـخـلـقـ بـوـجـودـ صـلـةـ مـبـاـشـرـةـ بـيـنـ اللهـ وـبـيـنـ ماـ يـخـلـقـ ، كـذـلـكـ الـحـالـ فيـ حـالـةـ التـقـعـلـ : لا دـاعـيـ لـلـقـوـلـ بـوـجـودـ مـتـوـسـطـ ، بل يـكـفيـ فـقـطـ أـنـ يـوـجـدـ الـعـقـلـ أـمـامـ مـوـضـعـ الـتـقـعـلـ لـكـيـ بـحـدـثـ الـتـقـعـلـ ، فـلـادـاعـيـ إذـنـ لـهـذـاـ الـوـسـيـطـ وـهـوـ الـكـلـيـ . وـبـهـذـاـ تـسـقـطـ الـحـجـتـانـ الـقـانـ سـاقـهـماـ الـقـائـلـونـ بـالـكـلـيـ ، وـبـالـتـالـيـ يـسـقـطـ الـقـوـلـ بـالـكـلـيـ باـعـتـمـارـهـ ضـرـورـيـ لـلـوـجـودـ .

ولـكـنـ هـلـ مـعـنـىـ هـذـاـ أـنـ أـوـكـامـ يـكـرـرـ كـلـ وـجـودـ الـكـلـيـ ؟ـ لـاـ ،ـ إـنـماـ هوـ يـقـوـلـ إـنـ الـكـلـيـ عـبـارـةـ عـنـ الـأـنـرـ الـذـيـ يـقـيـ فـيـ الـذـهـنـ بـعـدـ حدـوثـ عـدـدـ أـشـيـاءـ مـنـ نـوـعـ وـاحـدـ .ـ وـهـوـ لـيـسـ إـلـاـ لـفـظـاـ فـحـسـبـ ،ـ وـصـفـةـ الـاشـتـراكـ فـيـ هـذـاـ الـلـفـظـ تـأـنـىـ مـنـ كـوـنـهـ يـصـلـحـ لـأـنـ يـشـتـرـكـ فـيـ كـثـيرـوـنـ .ـ وـمـنـ هـنـاـ نـجـدـ أـنـ الـلـفـظـ الـذـيـ مـنـ هـذـاـ النـوـعـ ،ـ وـهـوـ مـاـ يـسـمـىـ باـسـمـ الـتـصـوـرـأـوـ الـنـوـعـ أـوـ الـكـلـيـ ،ـ يـخـتـلـفـ بـحـسـبـ درـجـةـ الـعـرـفـةـ :ـ فـاـنـ كـانـ مـعـرـفـةـ وـاـخـحـةـ كـانـ مـعـرـفـةـ بـالـجـزـئـيـ ،ـ وـإـنـ كـانـ مـعـرـفـةـ غـامـضـةـ كـانـ مـعـرـفـةـ بـالـكـلـيـ .ـ فـجـيـعـاـ أـقـولـ عـنـ سـقـراـطـ إـنـ سـقـراـطـ كـوـنـ لـهـ مـعـرـفـةـ مـقـيمـةـ وـاـخـحـةـ لـأـنـهـ مـعـرـفـةـ بـالـجـزـئـيـ .ـ وـإـذاـ قـلـتـ عـنـ سـقـراـطـ إـنـ إـنـسانـ ،ـ فـلـدـيـ مـعـرـفـةـ غـامـضـةـ .ـ وـالـمـسـأـلـةـ إذـنـ إـنـماـ هـيـ مـسـأـلـةـ غـمـوضـ أـوـ وـضـحـ فيـ إـدـرـاكـ الـأـشـيـاءـ أـوـ الـتـصـورـاتـ ،ـ إـذـ الـكـلـمـاتـ لـيـسـتـ غـيـرـ صـورـ غـامـضـةـ عـنـدـنـاـ عـنـ أـدـرـكـاتـ .ـ تـلـكـ خـلاـصـةـ مـذـهـبـ أـوـكـامـ فـيـماـ يـقـصـلـ بـنـظـرـيـةـ الـعـرـفـةـ ،ـ وـبـشـكـلـةـ الـكـلـمـاتـ .ـ

فإذا كنا قد رأينا أن مجرد تحديد للبرهان عند دنس سكوت قد أدى إلى نتائج خطيرة جداً فيما يحصل بحل المشاكل اللاهوتية ، فلا بد أن ننقد قطعاً من وراء هذه الثورة الضخمة في نظرية المعرفة عند أوكام أن يحدث تعديل شامل وقلب للأوضاع كامل في النظر إلى إمكان البرهنة في المسائل الدينية . ولما خذل في بيان هذه المسائل مسألة . ولنبياً أولاً بيراهين وجود الله .

والبرهان بواسطة المحرّك الأول ليس يقينيًّا هو الآخر . إذ أستطع أن أتصور عدم التناهى في المحرّكين . وهذا أوضح من أن بحثًا يحتاج إلى فصل بينهما . فنلأ المعايير التي أحرّك بها شيئاً هي جسم . والجسم ينقسم إلى مالا نهاية ،

فـكأن نمة مالا نهاية له من المحرّكات بين اليد وبين الـكرة التي تحركها المصا . فـمن المـكن إذن أن تتصور عدم التناهى في المحرّكات — هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى نشاهد هذه الظاهرة ، ظاهرة عدم التناهى ، في هذه الواقعه وهى أن عدد الناس الذين وُجدوا حتى الآن غير متناهين ، وتبعاً لهذا أنه وجد عدد لاـنهـاـية له من النفوس الإنسانية ، اللهم إلا إذا قلنا مع الرشـدية اللاـنـيـهـية إن ثـمـت عـقـلاـ أو نـفـساـ واحدـاـ .

ومن هذا يتبين أن إحدى القضـيـتين اللـتـيـنـ عـلـيـهـماـ يـقـومـ هـذـاـ البرـهـانـ كـاذـبـةـ . والأمر على هذا النـحـوـ أـيـضاـ بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ الـقـضـيـةـ الـأـخـرـىـ الـتـىـ تـقـولـ إـنـ كـلـ مـتـحـركـ فإـنـهـ يـتـحـركـ بـغـيرـهـ — فـهـىـ أـيـضاـ كـاذـبـةـ ، لأنـ النـفـسـ الإـنـسـانـيـةـ تـتـحـركـ بـذـاتـهـ ، كـاـيـلاـحـظـ أـيـضاـ أنـ الـجـسـمـ الثـقـيلـ يـتـحـركـ بـذـاتـهـ ، فـهـنـاكـ إـذـنـ أـشـيـاءـ تـتـحـركـ بـذـاتـهـ ، وـلـيـسـ إـذـنـ كـلـ مـتـحـركـ فـهـوـ مـتـحـركـ بـغـيرـهـ .

وبـسـقوـطـ هـاتـيـنـ الـقـضـيـتـيـنـ يـسـقطـ البرـهـانـ الـذـىـ أـقـيمـ عـلـىـ أـسـاسـهـماـ . وـكـذـاـ الشـأـنـ أـيـضاـ فـيـ سـائـرـ الـبـرـاهـيـنـ الـتـىـ سـاقـهـاـ الـقـدـيسـ توـمـاـ لـإـثـبـاتـ وجودـ اللهـ . إـنـهاـ بـرـاهـيـنـ مـحـتمـلةـ خـسـبـ ، وـلـيـسـ يـقـيـنـيـةـ . عـلـىـ أـنـهـ مـنـ الـمـكـنـ مـعـ ذـلـكـ أـنـ يـنـظـرـ مـاـلـيـهاـ عـلـىـ أـنـهـ أـبـسـطـ وـأـوـضـعـ ، فـنـصـوـرـ وـجـودـ مـحـركـ أـوـلـ وـاـحـدـ أـبـسـطـ ، وـنـصـوـرـ وـجـودـ إـلـهـ وـاـحـدـ أـبـسـطـ مـنـ تـقـدـيرـ عـدـةـ مـحـركـاتـ وـعـدـةـ آـلـهـةـ . وـالـخـلاـصـةـ إـذـنـ أـنـ هـذـهـ بـرـاهـيـنـ هـىـ بـجـرـدـ فـروـضـ مـيـسـرـةـ *hypothèses commodes* لـكـنـهاـ لـيـسـ بـرـاهـيـنـ قـطـامـيـةـ ، فـتـلـاـ القـولـ بـأـنـ اللهـ وـاـحـدـ — إـذـاـ أـقـنـاهـ عـلـىـ أـسـاسـ فـكـرةـ الـعـالـمـ الـذـىـ نـحـنـ فـيـهـ ، فـنـ يـدـرـيـنـاـ أـنـهـ لـيـسـ ثـمـ عـدـ آخرـ مـنـ الـمـوـالـمـ ، وـكـلـ مـنـهـاـ يـحـتـاجـ فـيـ تـفـسـيرـ وـجـودـهـ إـلـىـ مـحـركـ أـوـلـ ، وـإـلـهـ ؟ـ خـصـوـصـاـ الـلـاهـوـيـوـنـ يـعـتـرـفـونـ بـأـنـ اللهـ فـعـلـ خـلـقـ هـذـاـ الـعـالـمـ لـمـ يـسـتـفـدـ كـلـ قـدـرـتـهـ عـلـىـ الـخـلـقـ .

وـبـعـدـ أـنـ يـفـرغـ أـوـكـامـ مـنـ هـذـهـ بـرـاهـيـنـ عـلـىـ وـجـودـ اللهـ ، يـبـحـثـ فـيـ صـفـاتـ

الله ، وينقد ماقيل بشأنها ، وينتهى من هذا النقد إلى إنكار إمكان نسبة هذه الصفات إليه . فالصفة الرئيسية التي قال دنس اسكتوت إنها صفة الله المميزة الأولى ، وأعني بها أن الله « لا مقناه » — يمكن أن يتصور أنها غير صحيحة ، لأن قوله : « الـكائن الذي لا يـسكن أن يـتصوـر أـكـل مـنه » — هذا الاستدلال الفطلي لا يرغمنا أو يلزمـنا القول بأن له مدلولاً واقعياً حقيقـياً . كذلك الحال في صفة « الثبات » ، أعني القول بأن الله ثابت باقٍ — لاحاجة إليها إذ يكفي وجود ملـك واحد من أجل حدوث حركة مستمرة . والقول بأن الله قادر قدرة مطلقة ، وبأنه يعلم الأشياء الخارجية ، وبأنه الفاعل للبادرة للأشياء — كل هذه الصفات ليست بحقيقة ضرورية ، إنما الوحي هو الذي علمناها . وهكذا يستمر أو كام في نقد ما يعزى إلى الله من صفات ، وينتهى إلى القول بأنها ليست بحقيقة ولا ضرورة .

وبعد نقده لصفات الله كما ذكرها اللاهوتيون والفلسفـة ينتقل إلى المشكلة الثالثة ، مشكلة النفس الإنسانية : هل هي خالدة . فيقول إن خلود النفس أمر لم يقـم عليه برهان يقينـي ، ذلك لأن البرهان إنما أن يقوم على أساس التجربـة الخارجية ، أو التجربـة الباطنية . وفي التجربـة الباطنية : نحن نشعر بعواطف مختلفة ، لكن هذه العواطف لا تقول لنا بوجود ذلك المقل الفعال الذي عليه يقوم سرُّ الخلود . وكذلك الشأن في التجربـة الخارجية ، لا يستطيع الإنسان أن يبرهن على أن في النفس جزءاً خالداً . والنتيجة هي أن خلود النفس لا يثبتـ يقينـاً بالعقل ، وإنما هو عقـيدة تلقـاها من الوحي .

على أن الأمر لا يقتصر عند أو كام على نقد هذه المسائل الميتافيزيقـية الثلاث الرئيسية ، بل يمتد نقدـه إلى الفاحـية الأخـلاقـية فقدـ الأـوـامر والـفـواـهـي الأخـلاقـية؛ وهـناـزـاهـاـ أـكـثـرـ مـغـالـاةـ وـإـسـرـافـ فـالـقـدـ منـ دـنـسـ اـسـكـوتـ فيـ بـيـانـهـ لـلـمـشـيـئـةـ الإـلـهـيـةـ . فـمـوـ ، أـعـنىـ أوـ كـامـ ، لـأـمـعـدـ الإـرـادـةـ الإـلـهـيـةـ بـقـانـونـ الـقـنـاقـضـ وـبـالـوـصـيـتـيـنـ الـأـوـلـيـنـ

من الوصايا العشر كما فعل اسكتوت ، بل راح يؤكد أن الله قادرٌ أن يفعل أيّ  
شيءٍ كيف شاء . فلو شاء لجعل ماتذهبى عنده الوصايا العشر فضائل ! فالله إذن  
يُفعل ما شاء وكيف شاء .

### نظرة عامة

#### إلى فلسفة المصور الوسطى

إن النظرة العامة إلى فلسفة المصور الوسطى كما غرسها في نفوس الفاس  
أولئك الذين زعموا في القرن الخامس عشر والسادس عشر أنهم قد قصوا على  
الماضي واستأنفوا من جديد ما تنهى إليه اليونانيون وقضى عليه فلاسفة المصور  
الوسطى — إن هذه النظرة هي أن المصور الوسطى كانت عصوراً ظلاماً وفترة  
ركود ، توقف فيها الفكر الإنساني توقفاً تاماً أو شبه تام ، بعد أن كان يسلك  
سبيله قدماً في أيام اليونان والرومان ، وكان ثمت في رأيهم هوة غير معبورة  
بين الفكر كما خلفه اليونانيون في القرون الثلاثة الأولى للمسيحية وبين الفكر  
الذى بدأ به العصر الحديث في القرن الخامس عشر أو السادس عشر .

وهذه النظرة تقوم بدورها على أساس تقسيم التاريخ إلى أقسام ثلاثة :  
المصور القدية — المصور الوسطى — المصور الحديثة . وهذه الصورة الإيجالية  
لتاريخ لوامتناها لوجدناها زائفة باطلة كما يقول أشپنجلر Spengler ، صورة  
أعمت المؤرخين وجعلت للفكرة التي لدينا عن تطور الحضارة وتطور التاريخ  
العام فكرة مشوهة خاطئة كل الخطأ .

فلننظر الآن نظرة عَوْدٍ إلى هذه المصور الوسطى كما تتجلى في الفلسفة .  
هناك يتبدى لنا أنها بدأت أولًا من مجموعة من الأقوال المقدسة التي جاءت

إما عن طريق الوحي، أو عن طريق آباء الـ كنيسة المـ لـ لهمـ يـ بنـ : ولـ بـ اـ دـ أـ الفـ كـ رـ منـ هـ ذـ إـ لـ طـ اـ ضـ طـ اـ نـ يـ فـ سـ رـ نـ سـهـ عـ لـ النـ جـوـلـ فـ دـ اـ خـ لـ حـ دـ وـ دـ ، دـ وـ لـ أـ نـ يـ سـ تـ طـ يـعـ الخـ رـ وـ جـ عـ لـ عـ لـ يـهـ ، مـ ثـ لـ مـ ثـ لـ مـ نـ غـ لـ اـ قـ دـ وـ نـهـ الـ بـ اـ بـ فـ حـ جـ رـ ةـ ضـ يـقـ ةـ لـ اـ يـ مـ لـ كـ اـ خـ رـ وـ جـ منـهاـ وـ لـ اـ يـ مـ لـ كـ اـ خـ رـ وـ جـ اـ لـ اـ تـ جـوـالـ فـ دـ اـ خـ لـ نـ طـ اـ قـهاـ .

وهـ كـ ذـ اـ شـ اـنـ فـ الـ مـ صـورـ الـ وـ سـطـىـ الـ اـوـرـبـيـةـ : وـ جـ دـ العـ قـلـ الـ اـنـسـانـىـ نـ سـهـ مـ غـ لـ اـ قـاـ مـ عـ لـ يـهـ دـ اـ خـ لـ اـ سـوـارـ مـ تـ يـنـةـ هـىـ اـ سـوـارـ الـ عـقـيـدـةـ الـ دـيـنـيـةـ ، اـ عـنـىـ دـ اـ خـ لـ حـ صـنـ الـ اـيمـانـ ، فـ كـ انـ عـلـيـهـ اـنـ يـقـتـصـرـ عـلـىـ التـ جـوـالـ بـيـنـ هـذـهـ الـ جـدـرـانـ . وـ لـ بـ اـ دـ يـ شـعـرـ بـشـئـ مـنـ الـ حـرـبـةـ كـانـ عـلـيـهـ مـعـ ذـلـكـ اـنـ يـحـمـدـ مـوـقـفـهـ مـنـ مـسـأـلـةـ حـقـ العـقـلـ بـيـازـهـ الـ فـقـلـ ، اـعـنـىـ الـ صـلـةـ بـيـنـ نـسـهـ وـ بـيـنـ مـضـمـونـ الـ اـيمـانـ الـ مـفـروـضـ عـلـيـهـ . وـ كـانـ عـلـيـهـ فـ أـولـ اـمـرـ اـنـ يـقـولـ بـأـنـ الـ اـنـفـاقـ تـامـ فـيـاـ بـيـنـ مـاـ يـقـولـ بـهـ الـ عـقـلـ وـ مـاـ أـنـىـ بـهـ الـ اـيمـانـ ، لـأـنـ حـقـ لـاـ يـقـعـدـ ، وـ الـ فـلـسـفـةـ مـاهـىـ إـلـاـ الـ بـحـثـ عـنـ حـقـ ، وـ حـقـ هـوـ الـ دـينـ . لـهـذـاـ نـجـدـ عـنـدـ الـ آبـاءـ الـ أـوـلـيـنـ اـنـ كـلـمـةـ «ـ لـاـ هـوتـ »ـ وـ كـلـمـةـ «ـ فـلـسـفـةـ »ـ اوـ «ـ حـكـمـ »ـ تـدـلـانـ عـلـىـ اـمـرـ وـاحـدـ ، كـماـ هـوـ مـشـاهـدـ عـنـدـ يـوـسـتـيـنـوسـ St. Jusrinـ . ثـمـ تـطـوـرـتـ الـ صـلـةـ شـيـئـاـ فـشـيـئـاـ ، فـ حـاـوـلـ الـ عـقـلـ اـنـ يـؤـكـدـ كـيـاـزـهـ إـزـاءـ هـذـاـ مـضـمـونـ . فـبـدـأـ اـوـلـاـ بـالـخـضـوعـ فـشـئـ مـنـ الـ دـهـاءـ ، بـأـنـ قـالـ إـنـ الـ حـقـيـقـةـ هـىـ الـ حـقـيـقـةـ الـ اـيمـانـيـةـ ، غـيـرـ أـنـ هـذـهـ الـ حـقـيـقـةـ مـجـلـةـ ، فـهـيـ فـيـ حـاجـةـ إـلـىـ التـفـصـيلـ وـ الـ شـرـحـ ، وـ كـلـاـهـاـ يـتـمـ عـنـ طـرـيقـ الـ عـقـلـ . وـ هـذـاـ الـ مـوـقـفـ نـرـاهـ وـاضـحـاـ فـيـ الـ قـرـنـيـنـ الـ عـاـشـرـ وـ الـ حـادـىـ عـشـرـ ، إـذـ نـجـدـ أـنـسـلـمـ Anselmeـ يـنـشـدـ مـنـ وـرـاءـ اـسـتـقـلـالـ الـ فـكـيرـ أـنـ يـتـعـقـلـ الـ اـيمـانـ ، اـعـنـىـ أـنـ يـفـسـرـهـ حـتـىـ يـتـعـقـلـهـ ، وـ هـذـاـ كـانـ شـعـارـهـ : أـوـمـنـ لـأـنـعـقـلـ . credo ut intelligam

وـأـيـلـارـدـ فـيـ الـ قـرـنـ الثـانـيـ عـشـرـ وـقـفـ مـثـلـ هـذـاـ الـ مـوـقـفـ وـإـنـ تـقـدـمـ فـيـ سـبـيلـ تـقـرـيرـ نـصـيـبـ الـ عـقـلـ . فـهـوـ لـاـ يـزالـ يـؤـمـنـ بـأـنـ عـقـيـدـةـ التـثـيـمـ قـابـلـةـ لـأـنـ يـبرـهـنـ عـلـيـهـ

عقلياً وهكذا كان لا يزال يقول إن الحقيقة الدينية تتفق في كل أجزائها مع ما يقضى به العقل . بيد أنها نجد عنده تقدماً أكثر مما كانت الحال عليه عند أنسلم ، ذلك لأن أبييلارد قال أيضاً بوجود تعارض بين أقوال اللاهوت بعضها وبعض ، وبين أقوال اللاهوت وأقوال الفلسفه ، وذلك في منهجه المعروف بمنهج « نعم ولا » Sic et non .

وما أقبل القرن الثالث عشر حتى بدأ يحدد أكثر فأكثر ميدان العقل ويعززه من ميدان الإيمان ، تمييزاً يعنى قدماً لدى كبار الفلسفه اللاهوتيين نحو التمييز الواضح البين بين المالمعقل وما للنقل ، وهذا القيار يستمر قوياً من بو نافوندورا مارين بتوما حتى يصل إلى دنس سكوت ، فنرى ميدان النفل الذي يمكن إثباته بالعقل قد انحسر شيئاً فشيئاً وضاق مداه ، فتوماً أبعد من ميدان البرهان العقلي عدداً وأفراً من المقاديد الدينية التي ظن أسلافه أن من الممكن إثباتها بطريق العقل ، مثل التقليث والتجسد والخلاص ، فقال إنه ليس من الممكن أن يُبرهن عليها عقلياً . وجاء من بعده دنس سكوت فأنكر إمكان إثبات خلوذ النفس إثباتاً عقلياً ، بل أن براهين وجود الله وبيان صفاته لاتقبل كلها أن تكون عقلية ، وكل ما يمكن أن يقال عن هذه البراهين هو أنها محتملة وليست قطعية .

وفي خلال القرن الرابع عشر انفصل ميدان العقل عن ميدان الدين انفصلاً يكاد يكون تاماً ، يعنى أن ما يأنى به الوحي قد لا يكون قابلاً للبرهان العقلي ، ولا يقضى به العقل ليس من الضروري أن يكون الوحي قد جاء به . وكانت نتيجة هذا كله أن أصبحت مشكلة العقل والنفل مشكلة غير ذات موضوع ، مما كان إلينا بقيام الفلسفه الحديثه التي ان تحاول التوفيق بين العقل والنفل ، بل تدعى هذه المشكلة خارج نطاق البحث الفلسف .

ومن هذا العرض لسرير التطور النظر إلى الصلة بين المقل والنقل طوال  
القرون الوسطى يتضح لنا أن الموقف في هذه المصور ليس على الصورة التي  
رسمها رجال عمر النهضة الأوروبية ، صورة التحجر العقلي ، بل نشاهد خطأ  
للتتطور نحو تحرير العقل مستمراً يبدأ من جون سكوت أريجين Erigena  
ويستمر دون التواء ولا انقطاع حتى نهاية القرن الرابع عشر ، أعني نهاية  
المصور الوسطى .

و الواقع أن القرن الخامس عشر ، وهو عصر المهمة الأولى لم يأت بشيء مفاجئ ، ولم يكن طفرة مبالغة ، بل كانت الأفكار التي ظهرت فيه استمراراً لتطور حي مستمر في القرون السابقة عليه ، وكان إفشاء طبيعياً لنمو حبّيت متوالٍ لحرية المُقل الإنثاني وانطلاقه من القيود التي فرضت عليه في القرون الأولى .

ولمذا يجب أن نرفض دعوى من يزعمون أنه كانت هناك نهضة Renaissance في القرن الخامس عشر ، يعني بعث مفاجيء وطفرة في التطور ، فلما نهضة ولا شبه نهضة ، بل استمرار متتطور حيث فعال لاهوّة فيه ، تطور المقل الإنساني نحو الحرية والتفكير المستقل غير الحدود بضمون ثابت يفرض عليه من خارجه فرضاً .

وعلينا إذن أن نرفض هذا التخطيط الإجاهي للساجد الذي جرى عليه المؤرخين حتى الآن : عصور قدية - عصور وسطى - نهضة - عصور حديثة .  
يل التاريخ سلسلة من الحضارات ، وكل حضارة تولّف دورة مغلقة ، في داخل كل منها يسير التطور مع تفاوت مسار التطور في الدورات الحضارية الأخرى :  
ببدأ الفكـر من المقيدة الدينية ، ثم يتتحرر العقل على صورة فلسفة ، ثم يتطور على هيئة علم تجـريبي ، ثم بصـبح عـقلاً عمـلياً يعـنى بـالآلـية (التـكـنـيـك) لـلـصـحـوبـة (١٣ - ف)

بالأفكار الوهمية الفاترة الشاحبة في الجانب الروحي . وعلى هذا النحو يجب أن نفهم أن المصور القديمة قد انتهت بالعیناغورية المحدثة والأفلاطونية المحدثة، إن كان ولا بد أن تنسب الأفلاطونية المحدثة إلى الحضارة القديمة، لا إلى الحضارة العربية السحرية كما هو الواجب . ثم تمر فترة طوبية من القرن الثالث الميلادي حتى العاشر الميلادي ، فترة هي فترة شعوب الفلاحين ، كا يسمىها أشپنجلر ، أعني فترة تخليو من الحضارة المنظمة ، بل يكون هناك مجرد اختلاط واحتصار سيفتيق عنهم تموذج روح حضارية جديدة ، وإن لم يكن من الضروري أن يحدث مثل هذا الانشقاق . ولكن في سنة ١٠٠٠ ميلادية ولدت روح حضارة جديدة هي روح الحضارة الأولى الفاوستية كا يقول أشپنجلر، حضارة مستمرة في تطورها وفقاً لمتحنى التطور العام لـكل حضارة أن تبلغ نهايتها حوالي سنة ٢٠٠٠ م . لقد استيقظت روح جديدة في سنة ١٠٠٠ م وسط الركود والاضطراب وانعدام الصورة الذي كان سائداً في القرنين الأخيرين من الدولة الرومانية وفي القرون الخمسة التي تلت ذلك حيث الشعوب المتبررة ، إلى أن إيقاع من هذه البربرية المضطربة روح الحضارة الجديدة . ومن سنة ١٠٠٠ م يستمر التطور بغير ثبات ولا انقطاعات حتى عصرنا الحاضر . وفي هذا كله لانشاهد نهضة ولا شبه نهضة – بمعنى الذي حدده سابقاً ، أعني طفرة ليست إفضاً طبيعياً لتطور سابق مباشرة – وهذه الصورة العامة الإيجالية للتطور نراها أجيال ما زادها في الفــكير الفلسفــي . فالعمل الذي قام به روجر يــ يكون وأــكام مرتبــ كل الارتبــاط بالحركة العلمــية التي شــارك فيها فــرنسيــس يــ يكون وجــاليــيو دــيكــارت وبــسكــال ونيــوتــن وليــبســن في القرنــين السادس عشر والســابع عشر ، أوــليس ثــمت أــى انتقال مــفاجــىء من القرنــ الثالث عشر حتى القرنــ السادس عشر . وــتســكــوفــتــ في هذه الفترة النــزعــات الإــقــليمــيةــ في اتجــاه التــفكــير ، فــكــونــتــ انجــلــتراــ نــزــعتــهاــ العــلمــيةــ النــيــجــرــيــةــ فيــ المــصــورــ الــوــســطــىــ عــلــىــ يــدــ روــجــرــ يــكــونــ وــولــيمــ

أوكام ، كا كونتها في القرنين السادس والسابع عشر على يد فرنسيس بيكون ونيوتن .

وإيطاليا كونت نزعتها المذهبية العامة على يد توما بونافنتورا ، ثم في صورة تركيبة رائعة بفضل عبقرية دانته في المصور الوسطى كما سيكونها جورданو برونو وجاليليو في القرن السابع عشر . ووضمت فرنسا تعاليمها الروحية الأصلية : من حرية الفكـر والجـدل والأفـكار الواضحة والإيمان بالمبادئ العقلية المجردة بصرف النظر عن الواقع والتجربة ، في تلك القرون من المصور الوسطى ، أعني من القرن الثالث عشر حتى الرابع عشر في جامعتها السوربون ، تماماً كما سـنـراـها مـتـجـلـيـةـ فيـ المـصـرـ الـخـدـيـثـ عـنـ دـيـكـارـتـ وبـسـكـلـ .

ومـكـذـاـ نـرـىـ أنـ المـصـورـ الوـسـطـىـ لمـ تـكـنـ فـيـ الـوـاقـعـ غـيرـ دـورـ مـنـ أدـوـارـ تـطـلـورـ الـحـضـارـةـ الـأـوـرـيـةـ وـهـىـ تـسـعـىـ إـلـىـ تـحـقـيقـ مـعـكـافـاتـهاـ ، دـورـ عـامـرـ بـالـقـفـ كـبـيرـ الـحـىـ الـخـصـبـ الـمـاضـلـ مـنـ أـجـلـ حرـيـةـ الـمـقـلـ فـيـ الـقـفـ كـبـيرـ وـالـبـحـثـ عـنـ الـحـقـيـقـةـ وـاـكـيـقاـهـ أـسـرـارـ الـطـبـيـعـةـ وـتـحـقـيقـ الـوـسـائـلـ الـمـؤـدـيـةـ إـلـىـ تـقـدـمـ الـإـسـانـيـةـ .

---